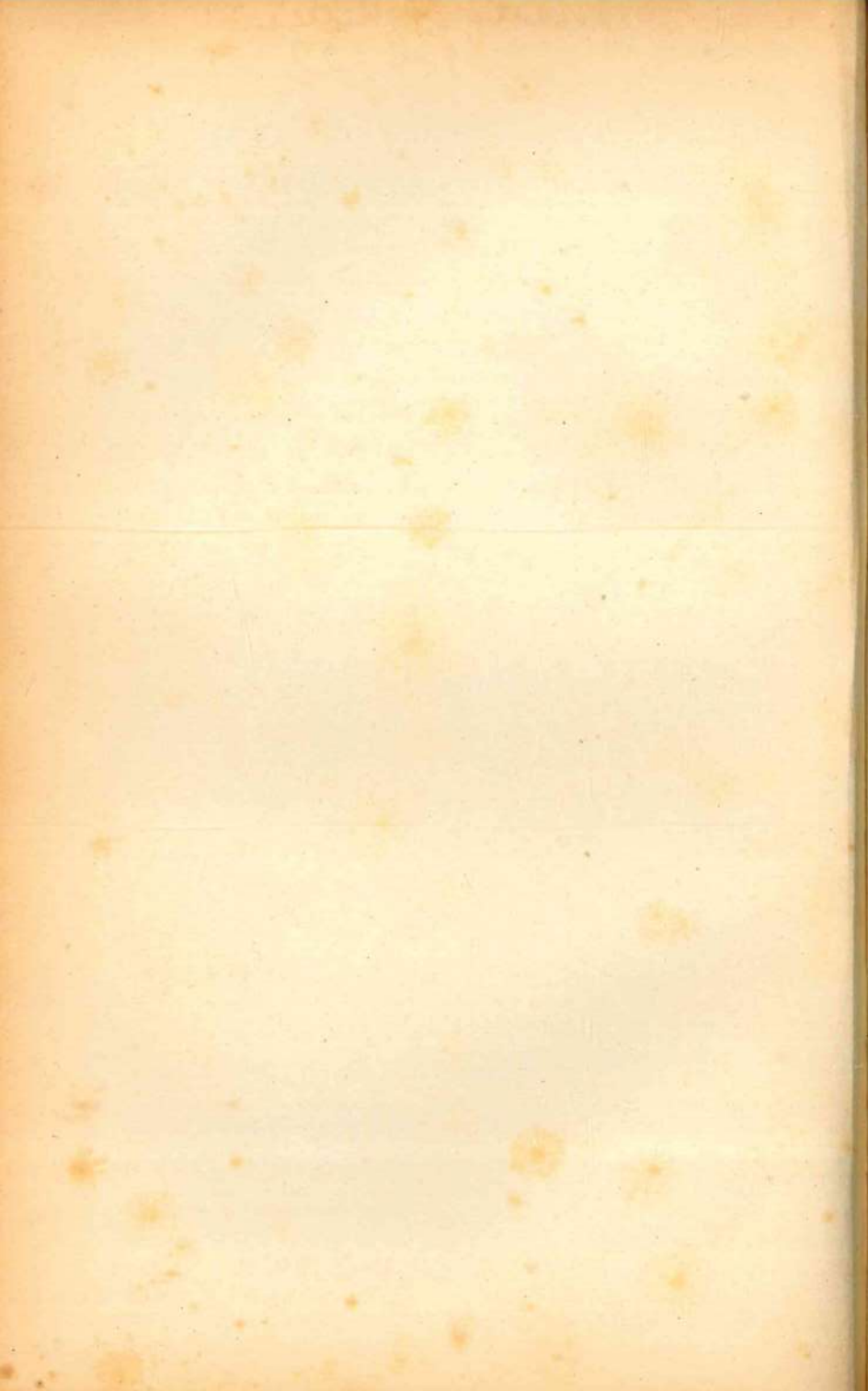
CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

X - II

EMMANUELE KANT

CRITICA DELLA RAGION PURA

PARTE II

Marco Minchero
29-7-52

EMMANUELE KANT

CRITICA DELLA RAGION PURA

TRADOTTA
DA
GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE

PARTE SECONDA

SESTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1949

Continuazione del libro II della Dialettica trascendentale.

CAPITOLO II

L'ANTINOMIA DELLA RAGION PURA.

Nell' introduzione a questa parte della nostra opera noi abbiamo mostrato, che ogni apparenza trascendentale della ragion pura si fonda su raziocinii dialettici, il cui schema è dato dalla logica in tre specie formali di sillogismi in generale, come, in qualche modo, le categorie trovano il loro schema logico nelle quattro funzioni di tutti i giudizii. La *prima* specie di questi raziocinii sofistici riguarda l'unità incondizionata delle condizioni *soggettive* di tutte le rappresentazioni in generale (soggetto o anima), in corrispondenza dei sillogismi categorici, la cui premessa maggiore, come principio, esprime la relazione di un predicato con un *soggetto*. La *seconda* specie d'argomento dialettico, per analogia coi sillogismi *ipotetici*, farà, dunque, suo contenuto l'unità incondizionata delle condizioni oggettive del fenomeno; come la *terza* specie, che si presenterà nel capitolo seguente, ha per tema l'unità incondizionata delle condizioni oggettive della possibilità degli oggetti in generale.

Ma è degno di nota, che il paralogismo trascendentale produceva un'apparenza meramente unilaterale per ciò che riguarda l' idea del soggetto del nostro pensiero, e, per l'affermazione dell'antitesi in base ai concetti della ragione non si ha la minima apparenza. Il vantaggio è interamente dal lato del pneumatismo, benchè questo, con tutta la sua apparenza favorevole, non possa negare il vizio d'origine, di sciogliersi in semplice fumo alla prova del fuoco della Critica.

Ben altrimenti accade, se noi applichiamo la ragione alla sintesi oggettiva dei fenomeni, dove essa pensa di far valere, e con molta apparenza, il suo principio dell'unità incondizionata; ma s'avvolge tosto in tali contraddizioni, che è costretta dal punto di vista cosmologico, a desistere da ogni pretesa.

Qui si presenta cioè un nuovo fenomeno della ragione umana, ossia un'Antitetica affatto naturale, per cui nessuno ha bisogno di sottilizzare e tendere artificiosi tranelli, ma in cui la ragione incorre da se stessa e inevitabilmente: un'Antitetica, in vero, per cui è premunita contro quell'assopimento in una convinzione immaginaria, che è il prodotto d'una apparenza unilaterale; ma è insieme esposta al rischio o di abbandonarsi a una disperazione scettica o di attaccarsi a un'ostinazione dommatica e intestarsi in certe affermazioni senza voler più porgere ascolto e render giustizia alle ragioni della tesi opposta. L'una cosa e l'altra sono la morte della sana filosofia, quantunque in ogni caso essa possa anche dirsi l'eutanasia della ragion pura.

Prima di far vedere le scene di discordia e di scompiglio, cui dà luogo questo conflitto di leggi (antinomia) della ragion pura, vogliamo dare alcuni schiarimenti, che possano illustrare e giustificare i metodi, da noi adoperati nella trattazione di questa materia. Io chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono la totalità assoluta nella sintesi dei fenomeni, concetti cosmologici *(Weltbegriffe)*: parte a causa appunto di questa totalità incondizionata, su cui si fonda il concetto dell'universo, che è esso stesso un'idea; parte perchè esse tendono unicamente alla sintesi dei fenomeni, quindi alla sintesi empirica, laddove la totalità assoluta nella sintesi delle condizioni di tutte le cose possibili in generale darà luogo a un ideale della ragion pura, che è affatto distinto dai concetti cosmologici, benchè stia tuttavia in relazione con essi. Sicchè, come i paralogismi della ragion pura davano il fondamento a una psicologia dialettica, così l'antinomia della ragion pura ci farà vedere i principii trascendentali di

una pretesa cosmologia pura (razionale), non allo scopo di trovarla valida e appropriarcela, ma, come dice già anche il nome di conflitto della ragione, per esporla in tutta la sua abbagliante ma falsa apparenza, come un'idea che non è compatibile coi fenomeni.

SEZIONE PRIMA

Sistema delle idee cosmologiche.

Per poter enumerare queste idee secondo un principio, con precisione sistematica, dobbiamo primieramente osservare, che è soltanto l'intelletto quello da cui possono derivare concetti puri e trascendentali, e che la ragione propriamente non produce nessun concetto, ma, se mai, libera solamente il concetto intellettuale dalle inevitabili limitazioni di una esperienza possibile, e tenta perciò di estenderlo di là dai limiti dell'empirico, ma tuttavia in connessione con esso. Questo accade perchè essa, per un dato condizionato, dalla parte delle condizioni (a cui l'intelletto sottopone tutti i fenomeni della unità sintetica), richiede una assoluta totalità, e perchè fa delle categorie un'idea trascendentale per dare alla sintesi empirica una completezza assoluta, continuando la sintesi stessa fino all'incondizionato (che non è nell'esperienza, ma solo nell'idea). La ragione questo richiede secondo il principio, che, se il condizionato è dato, è data anche tutta la somma delle condizioni, quindi l'assolutamente incondizionato. Sicchè, in primo luogo, le idee trascendentali non saranno propriamente se non categorie spinte fino all'incondizionato, e si potranno ridurre in una tavola ordinata secondo i titoli di esse categorie. In secondo luogo, d'altra parte, non tutte le categorie potranno tuttavia servire a tal uopo, ma soltanto quelle, in cui la sintesi costituisce una serie, e una serie di condizioni, subordinate (non coordinate) tra loro, di un condizionato.

La totalità assoluta è richiesta dalla ragione solo in quanto essa riguarda la serie ascendente delle condizioni di un dato condizionato, non quindi quando si tratta della linea discendente delle conseguenze, e nè anche quando dell'aggregato di condizioni coordinate a queste conseguenze. Le condizioni, infatti, rispetto al condizionato dato, sono già presupposte, e si devono anche considerare come date con esso; laddove, poichè le conseguenze non sono esse a render possibili le loro condizioni, anzi piuttosto le presuppongono, nel progresso delle conseguenze (o nel discendere da una data condizione al condizionato) si può non darsi pensiero se la serie cessi o no; e in generale, la questione della sua totalità non è punto un presupposto della ragione.

Così si pensa necessariamente un tempo fino all'istante dato interamente trascorso, anche come dato (sebbene da noi non sia determinabile). Ma, per ciò che riguarda il tempo avvenire, non essendo esso la condizione per giungere al presente, è affatto indifferente, per concepirlo, il modo in cui noi vogliamo comportarci col futuro, o che si voglia farlo cessare a un certo punto, o lasciarlo scorrere all'infinito. Sia la serie m, n, o, in cui n è dato come condizionato rispetto a m, ma insieme come condizione di o; la serie salga dal condizionato n ad m (l, k, i, ecc.) e discenda anche dalla condizione n al condizionato o (p, q, r, ecc.): io devo presupporre la prima serie per poter considerar n come dato, ed n per la ragione (secondo la totalità delle condizioni) non è possibile se non mediante quella serie; la sua possibilità invece non riposa sulla serie seguente o, p, q, r, la quale pertanto non si può considerare come data, ma soltanto come *dabilis*.

Chiamerò la sintesi di una serie dalla parte delle condizioni, a cominciare da quella che è la più vicina al fenomeno dato, regressiva; e quella invece, che procede, dalla parte del condizionato, dalla conseguenza più vicina a quelle più remote, sintesi progressiva. La prima va *in antecedentia*, la seconda *in consequentia*. Le idee cosmolo-

giche, dunque, han che fare con la totalità della sintesi regressiva, e vanno *in antecedentia*, non *in consequentia*. Quando si dà quest'ultimo caso, è un problema arbitrario e non necessario alla ragion pura, perchè noi, per la completa comprensibilità di quel che è dato nel fenomeno, abbiamo bensì bisogno dei principii, ma non delle conseguenze.

Ora, per istituire secondo la tavola delle categorie la tavola delle idee, prendiamo da prima i due quanti originari di ogni nostra intuizione, tempo e spazio. Il tempo è in sè stesso una serie (e la condizione formale di tutte le serie), e quindi in esso, rispetto a un presente dato, bisogna a priori distinguere gli *antecedentia*, come condizioni (il passato), dai *consequentia* (dal futuro). Quindi l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un dato condizionato si riferisce soltanto a tutto il tempo passato. Secondo l'idea della ragione, tutto il tempo già trascorso è necessariamente pensato come dato quale condizione dell'istante dato. Ma, per ciò che spetta allo spazio, in esso, in se stesso, non c'è distinzione di progresso e regresso, poichè esso costituisce un aggregato, non una serie, essendo le sue parti tutte insieme simultaneamente. Il momento attuale del tempo posso considerarlo soltanto come condizionato rispetto al tempo passato, ma non mai come condizione di questo, perchè questo istante, prima di tutto, non proviene se non dal tempo trascorso (o meglio dal trascorrere del tempo precedente). Ma, poichè le parti dello spazio non sono tra loro subordinate, bensì coordinate, una parte non è la condizione della possibilità dell'altra, ed esso non forma come il tempo, in se stesso una serie. Se non che, la sintesi delle molteplici parti dello spazio, per cui noi lo apprendiamo, è tuttavia successiva, e però avviene nel tempo, e contiene una serie. E poichè in questa serie di spazi aggregati (per es. di piedi in una pertica), a partire da uno spazio dato quelli via via aggiuntivi dal pensiero sono sempre la condizione dei limiti de' precedenti, così la

misura di uno spazio va anche considerata come sintesi d'una serie delle condizioni di un dato condizionato; soltanto che la parte delle condizioni in se stessa non è differente da quella, da cui sta il condizionato, e però regresso e progresso nello spazio pare siano una cosa sola. Intanto, poichè una parte dello spazio non è data dalle altre, ma è solamente limitata, noi dobbiamo intanto considerare come condizionato ogni spazio limitato, che presuppone un altro spazio come la condizione de' suoi limiti, e così di séguito. Rispetto dunque alla limitazione, il progresso nello spazio è anche un regresso, e l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della sintesi nella serie delle condizioni concerne anche lo spazio; e io posso appunto propormi la questione dell'assoluta totalità del fenomeno nello spazio, nè più nè meno che del fenomeno nel tempo trascorso. Ma, se a tale questione sia anche possibile una risposta, è ciò che si vedrà appresso.

In secondo luogo, la realtà nello spazio, cioè la materia, è un condizionato, le cui condizioni interne sono le sue parti, e le parti delle parti le condizioni remote; di guisa che qui ha luogo una sintesi regressiva, di cui la ragione esige la totalità assoluta, la quale non può ottenersi altrimenti che con una divisione completa, onde la realtà della materia o finisce in nulla, o pure in quel che non è più materia, ossia nel semplice, sicchè anche qui c'è una serie di condizioni e un progresso verso l'incondizionato.

In terzo luogo, quanto alle categorie del rapporto reale tra i fenomeni, la categoria della sostanza con i suoi accidenti non si conviene a un'idea trascendentale; cioè la ragione, rispetto a questa categoria, non ha ragione di risalire regressivamente alle condizioni. Gli accidenti, infatti (in quanto ineriscono a una sostanza), sono coordinati tra loro e non formano serie. Ma, rispetto alla sostanza, non sono propriamente subordinati ad essa, anzi sono il modo di esistere della sostanza stessa. Ciò che qui potrebbe an-

cora parere un'idea della ragione trascendentale, sarebbe il concetto del sostanziale. Se non che, poichè questo non significa altro che il concetto dell'oggetto in generale, che sussiste, in quanto in esso si pensa semplicemente il soggetto trascendentale senza alcun predicato, e qui, all'incontro, si tratta solo dell'incondizionato nella serie dei fenomeni; così è chiaro che il sostanziale non può costituire un membro di essa serie. Altrettanto vale precisamente delle sostanze in reciprocità d'azione, che sono semplici aggregati, e non hanno esponenti d'una serie, non essendo tra loro subordinati come condizioni della loro possibilità; ciò che si è ben potuto dire degli spazi, il cui limite non era mai determinato, in sè, ma sempre mediante un altro spazio. Resta, dunque, soltanto la categoria della causalità, la quale presenta una serie di cause di un dato effetto, nella quale si può risalire da questo ultimo, come effetto, a quelle, come condizioni, e rispondere alla questione della ragione.

In quarto luogo, i concetti del possibile, reale e necessario, non menano a una serie, fuorchè solamente in quanto l'accidentale nell'esistenza deve essere sempre considerato come condizionato, e, secondo la regola dell'intelletto, accenna a una condizione, data la quale è necessario che questa rinvii a una causa più alta, finchè la ragione non trovi più nella totalità della serie se non la necessità incondizionata.

Sicchè non v'ha più di quattro idee cosmologiche, secondo i quattro titoli delle categorie, tolte quelle che non portano seco necessariamente una serie nella sintesi del molteplice.

1.
La totalità assoluta
della
COMPOSIZIONE
del tutto dato di tutti i fenomeni.

2.
La totalità assoluta
della DIVISIONE
di un tutto dato
nel fenomeno.

3.
La totalità assoluta
dell' ORIGINE
di un fenomeno
in generale.

4.
La totalità assoluta
della
DIPENDENZA DELL' ESISTENZA
del mutevole nel fenomeno.

Primieramente qui è da notare, che l'idea della totalità assoluta non riguarda altro che l'esposizione dei fenomeni, e quindi non il puro concetto dell'intelletto di un tutto delle cose. Qui, dunque, i fenomeni son considerati come dati, e la ragione vuole l'assoluta totalità delle condizioni della loro possibilità, in quanto esse formano una serie, e però una sintesi assolutamente (cioè sotto ogni aspetto) completa, per cui il fenomeno possa essere esposto secondo le leggi dell'intelletto.

In secondo luogo, è propriamente soltanto l'incondizionato, che la ragione cerca in questa sintesi per serie, e regressivamente continuata, delle condizioni, come la totalità nella serie delle premesse, che insieme non ne presuppongono più nessun'altra. Ora questo incondizionato è sempre contenuto nella totalità assoluta della serie, se uno se la rappresenti nella immaginazione. Se

non che, questa sintesi assolutamente completa non è, a sua volta, se non un'idea; giacchè non si può, almeno anticipatamente, sapere se una tale sintesi sia anche possibile nei fenomeni. Se uno si rappresenta tutto mediante semplici concetti puri dell'intelletto, senza alcuna condizione sensibile, si può dire addirittura, che di un dato condizionato sia data anche la serie intera delle condizioni tra loro subordinate; perchè quello è dato soltanto mediante queste. Soltanto, nei fenomeni s'incontra una speciale limitazione circa il modo in cui le condizioni son date, cioè per la sintesi successiva del molteplice dell'intuizione, che nel regresso dev'essere completa. Ma, se questa completezza sia possibile in modo sensibile, è ancora un problema. Pure l'idea di questa completezza intanto c'è nella ragione, senza guardare alla possibilità o impossibilità di unirvi adeguati concetti empirici. Adunque, poichè nell'assoluta totalità della sintesi regressiva del molteplice nel fenomeno (secondo la guida delle categorie, che la rappresentano come una serie di condizioni di un dato condizionato) è compreso di necessità l'incondizionato, e si può anche lasciare indeciso se e quanto questa totalità si possa realizzare: la ragione qui sceglie la via di muovere dall'idea della totalità, benchè essa abbia per ultimo iscopo l'incondizionato, sia della serie intera, sia di una parte di essa.

Ora, questo incondizionato si può pensare o come semplicemente consistente nella serie intera, in cui, dunque, tutti i membri senza eccezione sono condizionati, e solo il tutto di essa sarebbe assolutamente incondizionato; o l'assolutamente incondizionato è soltanto una parte della serie, a cui tutti gli altri membri sono subordinati, ma che, a sua volta, non sta sotto un'altra condizione[1]. Nel primo

[1] Il tutto assoluto della serie delle condizioni di un dato condizionato è sempre incondizionato; perchè, oltre di esso, non vi sono più condizioni, rispetto alle quali potrebbe essere condizionato. Se non che, questo insieme assoluto di una tale serie non è se non un'idea, o piuttosto un concetto problematico, di

caso, la serie è senza limiti (senza cominciamento), cioè infinita, *a parte a priori*, e pure interamente data: ma il regresso in essa non è completo, e può essere detto infinito solo *potentialiter*. Nel secondo caso, c'è un primo della serie, che rispetto al tempo passato si dice cominciamento del mondo; rispetto allo spazio, limite del mondo; rispetto alle parti di un tutto dato ne' suoi limiti, semplice; rispetto alle cause, spontaneità assoluta (libertà); rispetto alla esistenza delle cose mutevoli, assoluta necessità naturale.

Noi abbiamo due espressioni: mondo *(Welt)* e natura, che talvolta si scambiano tra loro. La prima significa il tutto matematico di tutti i fenomeni e la totalità della loro sintesi nel grande come nel piccolo, cioè tanto nel progresso di essa per composizione, quanto per divisione. Ma questo stesso mondo è detto natura [1], in quanto vien considerato come un tutto dinamico, e non si guarda all'aggregazione nello spazio o nel tempo, per realizzarlo come una quantità, ma all'unità nell'esistenza dei fenomeni. Ora, in questo caso, la condizione di ciò che accade si dice causa, e la causalità incondizionata della causa nel fenomeno libertà; quella condizionata, invece, causa naturale in senso stretto. Il condizionato nell'esistenza in generale si dice accidentale, e l'incondizionato necessario. La necessità incondizionata dei fenomeni può dirsi necessità naturale.

Le idee, delle quali noi ora ci occupiamo, le ho chiamate sopra idee cosmologiche, parte perchè per cosmo si

---

cui deve indagarsi la possibilità, e indagarsi in relazione al modo in cui l'incondizionato, come l'idea propriamente trascendentale, da cui dipende, può esservi contenuto. *(N. di K.)*

1 Natura, presa *adjective (formaliter)*, significa il complesso delle determinazioni di una cosa secondo un principio interno di causalità. Invece, per natura *substantive (materialiter)* s'intende l'insieme dei fenomeni, in quanto questi, mercè un interno principio di causalità, sono fra loro legati da un nesso universale. Nel primo senso, si parla della natura della materia fluida, del fuoco, e così via, e ci si serve di questa parola solo *adjective*; al contrario, se si parla delle cose della natura, si ha in mente un tutto sussistente. *(N. di K.)*

intende l'insieme di tutti i fenomeni, e le nostre idee si riferiscono anche soltanto all'incondizionato tra i fenomeni; parte anche, perchè la parola cosmo *(Welt)* nel senso trascendentale designa la totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti, e noi rivolgiamo soltanto la nostra attenzione alla completezza della sintesi (comechè solo propriamente nel regresso verso le condizioni). Considerato che oltracciò queste idee sono tutte trascendenti, e, benchè non oltrepassino veramente, quanto al modo, l'oggetto, cioè i fenomeni, ma hanno che fare unicamente col mondo sensibile (non coi noumeni), tuttavia spingono la sintesi fino a un grado, che sorpassa ogni possibile esperienza, si può con tutta proprietà, secondo la mia opinione, denominarle tutte quante concetti cosmologici. Rispetto alla distinzione dell'incondizionato matematico e dell'incondizionato dinamico, a cui tende il regresso, io direi tuttavia le due prime idee concetti cosmologici (del cosmo in grande e in piccolo) in senso stretto, e le altre due invece concetti trascendenti della natura. Questa distinzione, al presente, non è ancora di special rilievo; ma può acquistare in séguito una maggiore importanza.

SEZIONE SECONDA

Antitetica della ragion pura.

Se Tetica è ogni insieme di dottrine dommatiche, io intendo per Antitetica, non affermazioni dommatiche del contrario, ma il conflitto di conoscenze secondo l'apparenza dommatiche *(thesin cum antithesi)*, senza che si annetta all'una piuttosto che all'altra uno speciale diritto all'assenso. L'Antitetica, dunque, non si occupa punto di affermazioni unilaterali, ma prende a considerare le conoscenze universali della ragione solo pel conflitto di esse tra loro e per le cause di tal conflitto. L'Antitetica trascendentale è una ricerca intorno all'antinomia della ragion pura, le

sue cause e il suo resultato. Quando noi rivolgiamo la nostra ragione non semplicemente, per l'uso dei principii dell'intelletto agli oggetti della esperienza, ma ci avventuriamo ad estenderla al di là dei limiti di questa, allora vengon fuori le proposizioni sofistiche, che dalla esperienza non possono nè sperare conferma, nè temere confutazione; ciascuna delle quali non soltanto è in se stessa senza contraddizione, ma trova perfino nella natura della ragione le condizioni della sua necessità; solo che disgraziatamente il contrario ha dalla parte sua ragioni altrettanto valide e necessarie di affermazione.

Le questioni che si presentano naturalmente in una tale dialettica della ragion pura, son dunque: 1° In quali proposizioni propriamente la ragion pura è soggetta inevitabilmente a una antinomia. 2° Su quali cause si fonda questa antinomia. 3° Se nondimeno, e in qual modo, alla ragione, in questo conflitto, resti aperta una via alla certezza.

Un teorema dialettico della ragion pura deve, dunque, avere in sè questo, che lo distingua da tutte le proposizioni sofistiche: che non concerna una questione arbitraria, che non si solleva se non per un certo scopo voluto; ma è una questione siffatta, che ogni ragione umana nel suo cammino vi si deve necessariamente imbattere; e in secondo luogo, che così essa come la contraria porti seco non soltanto un'apparenza artificiosa, che, se uno l'esamini, dilegua tosto, ma un'apparenza naturale e inevitabile, che, anche quando altri non è più ingannato, illude pur sempre, sebbene non riesca più a gabbare; e però può bensì esser resa innocua, ma non può giammai venire estirpata.

Una tale dottrina dialettica non si riferirà all'unità intellettuale di concetti sperimentali, ma all'unità razionale di semplici idee, la cui condizione — poichè primieramente, come sintesi secondo regole, essa deve accordarsi con l'intelletto, e pure, insieme, come unità assoluta di essa, con la ragione, — se essa è adeguata all'unità della ragione,

sarà troppo grande per l'intelletto, e se proporzionata all'intelletto, troppo piccola per la ragione; dal che deve sorgere un conflitto, che non si può evitare, donde che si prendano le mosse.

Queste affermazioni sofistiche aprono dunque una lizza dialettica, dove ogni parte, cui sia permesso di dar l'assalto, ha il disopra, e soggiace di sicuro quella, che è costretta a tenersi sulla difensiva. Quindi anche i cavalieri gagliardi, s'impegnino essi per la buona o per la cattiva causa, sono sicuri di riportare la corona della vittoria, se badano solo ad avere il privilegio di dar l'ultimo assalto senz'essere più obbligati a sostenere un nuovo attacco dell'avversario. Si può facilmente immaginare, che questo arringo pel passato è stato abbastanza spesso corso, che molte vittorie sono state guadagnate da ambo le parti; ma per l'ultima, che decide la cosa, si è sempre badato che il difensore della buona causa tenesse solo il terreno, e così fosse impedito all'avversario d'impugnare più oltre le armi. Come giudici di campo imparziali, dobbiamo mettere affatto da parte, se sia la buona o la cattiva causa quella che i combattenti sostengono, e lasciar che essi se la sbrighino prima tra loro. Forse, dopo essersi l'un l'altro più stancati che danneggiati, essi scorgeranno da se stessi la vanità della loro lotta e si separeranno da buoni amici.

Questo metodo di assistere a un conflitto di affermazioni, o piuttosto di provocarlo da sè, non per decidere alla fine in favore dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto di esso non sia forse una semplice illusione, che ciascuno vanamente s'affanna ad acchiappare, e in cui ei non può nulla guadagnare, quand'anche non gli resistesse punto: questo metodo, dico, si può chiamare metodo scettico. Esso è da distinguere del tutto dallo scetticismo, principio di una inscienza secondo arte e scienza[1],

---

[1] *Kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit.*

che spianta le fondamenta d'ogni cognizione, per non lasciarle possibilmente, in nessuna parte alcuna certezza e sicurezza. Giacchè il metodo scettico mira alla certezza, in quanto cerca di scoprire in un tale combattimento, onestamente inteso da ambo le parti e condotto con intelligenza, il punto dell'equivoco, per fare come i legislatori, che dall'imbarazzo dei giudici nell'amministrazione della giustizia ricavano per sè un ammaestramento intorno a ciò che di manchevole e non abbastanza determinato è nelle loro leggi. L'antinomia, che si rivela nell'applicazione delle leggi, è per la nostra limitata sapienza la maggior prova d'esame della nomotetica, per rendere così attenta la ragione, che nella speculazione astratta non s'accorge facilmente de' suoi passi falsi, ai momenti della determinazione de' suoi principii.

Ma il metodo scettico è essenzialmente proprio solo della filosofia trascendentale; e in ogni modo, può farsene a meno in ogni altro campo di ricerche, solo in questo no. Nella matematica il suo uso sarebbe assurdo; poichè in essa non può restar nascosta e sfuggire all'occhio nessuna falsa affermazione, in quanto le dimostrazioni vi debbono sempre procedere al filo dell'intuizione pura, e mediante una sintesi sempre evidente. Nella filosofia sperimentale[1] può bene un dubbio sospensivo esser utile; se non che, nessun malinteso, almeno, è possibile, il quale non si possa facilmente tôr via, e ad ogni modo nell'esperienza devono in definitiva trovarsi gli ultimi mezzi della decisione del dissidio, presto o tardi che essi abbiano a rintracciarsi. La morale può dare tutti i suoi principii anche *in concreto* e insieme le conseguenze pratiche, almeno in esperienze possibili, e così evitare il malinteso dell'astrazione. Per contro, le affermazioni trascendentali, che si arrogano da sè vedute che s'estendono al di là del campo d'ogni possi-

---

1 È superflua anche qui la congettura proposta dal WILLE, che si legga *fisica sperimentale*, invece di *filosofia sperimentale* (*Kantst.*, IV, 311).

bile esperienza, neppure nel caso che la loro sintesi astratta possa esser data in qualche intuizione a priori, son tali che il malinteso possa esser scoperto mercè una qualche esperienza. La ragione trascendentale non ci permette dunque altra pietra di paragone che il tentativo d'un accordo delle sue affermazioni tra loro stesse, e quindi, prima, di una gara di combattimento tra loro, libera e senza ostacoli; e questa gara al presente noi vogliamo esibire[1].

---

1 Le antinomie si susseguono nell'ordine delle sopra dette idee trascendentali. *(N. di K.)*

PRIMO CONFLITTO DELLE

Tesi.

Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e, per lo spazio, è chiuso dentro limiti.

DIMOSTRAZIONE.

Infatti, se si ammette che il mondo non abbia nel tempo un cominciamento, fino a ogni istante dato è passata una eternità e però è trascorsa nel mondo una serie infinita di stati successivi delle cose. Ora l'infinità d'una serie consiste appunto in ciò, che essa non può esser mai compiuta mediante una sintesi successiva. È dunque impossibile una serie cosmica infinita trascorsa; e però un cominciamento del mondo è condizione necessaria della sua esistenza; ciò che era primieramente da dimostrare.

Rispetto poi al secondo punto, si ammetta da capo il contrario; allora il mondo sarà un tutto infinito, già dato, di cose simultaneamente esistenti. Ora, noi non possiamo pensare in altro modo la quantità di un *quantum* [1] che non è dato a nessuna intuizione dentro certi limiti, se non mediante la sintesi delle parti, e la totalità di un tale *quantum* solo mercè la sintesi completa, o mercè l'addizione ripetuta dell'unità a se stessa [2]. Pertanto, per concepire il mondo,

1 Noi possiamo intuire un *quantum* determinato come un tutto, se è chiuso in limiti, senza aver bisogno di costruirne con la misura, cioè con la sintesi successiva delle sue parti, la totalità. Perchè i limiti determinano già la totalità, escludendo ogni di più. *(N. di K.)*

2 Il concetto della totalità non è altro, in questo caso, se non la rappresentazione della sintesi completa delle sue parti, perchè, non potendo noi ricavare il concetto dall' intuizione del tutto (come quella, che in questo caso è impossibile), possiamo soltanto coglierlo almeno in idea mercè la sintesi delle parti fino compimento dell' infinito. *(N. di K.)*

IDEE TRASCENDENTALI

Antitesi.

Il mondo non ha nè cominciamento nè limiti spaziali, ma è, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito.

DIMOSTRAZIONE.

Poniamo infatti che abbia un cominciamento. Poichè il cominciamento è una esistenza, alla quale precede un tempo, in cui la cosa non è, ci dev'essere stato un tempo, in cui il mondo non era, ossia un tempo vuoto. In un tempo vuoto non è possibile il sorgere di una cosa qual sia, perchè nessuna parte di un tempo tale ha in sè, piuttosto che un'altra qualunque, una condizione distintiva di essere piuttosto che di non essere (sia che si supponga che essa sorga da se stessa o per altra causa). Parecchie serie, dunque, di cose possono nel mondo cominciare, ma il mondo stesso non può avere un cominciamento; e però esso, quanto al tempo passato, è infinito.

Per ciò che spetta alla seconda parte, se si ammette da principio il contrario, che cioè il mondo, quanto allo spazio, sia finito e limitato, allora esso si trova in uno spazio vuoto, che non è limitato. Ora, poichè il mondo è un tutto assoluto, fuori del quale non c'è oggetto d'intuizione, e però un correlato del mondo, con cui questo sia in relazione, la relazione del mondo con lo spazio vuoto sarebbe una relazione con nessun oggetto. Ma una simile relazione, e però anche la limitazione del mondo per lo spazio vuoto, non è

che riempie tutti gli spazi, come un tutto, occorrerebbe considerare la sintesi successiva delle parti di un mondo infinito come completa, cioè un tempo infinito dovrebbe essere considerato come trascorso nella enumerazione di tutte le cose coesistenti; il che è impossibile. Dunque, un aggregato infinito di cose reali non può essere considerato come un tutto dato, e però nè anche come dato simultaneamente. Per conseguenza, un mondo per l'estensione nello spazio è non infinito, ma chiuso ne' suoi limiti; che era il secondo punto.

NOTA ALLA

I. alla tesi.

In questi argomenti tra loro in contrasto io non ho cercato l'illusione, per condurre (come si dice) una dimostrazione avvocatesca, che profitti a proprio vantaggio della imprudenza dell'avversario e sfrutti volentieri il ricorso di costui a una legge fraintesa, per edificare le proprie ingiuste pretese sulla confutazione di essa. Ciascuno di questi argomenti è tratto dalla natura della cosa, ed è messo da parte il vantaggio, che potrebbero offrire gli erronei ragionamenti dei dommatici delle due parti.

Io avrei potuto dimostrare la tesi anche secondo l'apparenza, premettendo dell'infinità di una quantità data, secondo l'abitudine dei dommatici, un concetto difettoso. Infinità è una quantità, di cui non è possibile una maggiore (maggiore cioè del numero di una data unità contenutovi). Ora nessun numero è il massimo, perchè sempre si può aggiungere una o più unità. Dunque, una quantità infinita data, quindi anche un mondo infinito (quanto alla serie trascorsa, come quanto all'estensione) è impossibile: dunque esso, per entrambi i rispetti, è limitato. Io avrei

niente; quindi il mondo, rispetto allo spazio, non è punto limitato; cioè esso, quanto all'estensione, è infinito[1].

PRIMA ANTINOMIA

II. all'antitesi.

La dimostrazione dell'infinità della serie cosmica data e dell'insieme del mondo si fonda su questo, che nel caso contrario un tempo vuoto, come uno spazio vuoto, dovrebbe costituire i limiti del mondo. Ora non mi è ignoto che contro questa conseguenza si cercano sotterfugi, col pretesto che sia bene possibile un limite del mondo nel tempo e nello spazio, senza che si debba ammettere appunto un tempo assoluto al di là del cominciamento del mondo, o uno spazio assoluto fuori del mondo reale; ciò che è impossibile. Per quest'ultima parte io sono perfettamente soddisfatto di tale opinione dei filosofi della scuola leibniziana. Lo spazio è sempli-

[1] Lo spazio è semplicemente la forma dell'intuizione esterna (intuizione formale) ma non un oggetto reale, che si possa intuire esternamente. Lo spazio anteriore a tutte le cose, che lo determinano (riempiono o limitano) o che piuttosto, nella sua forma, danno una intuizione empirica, sotto nome di spazio assoluto, non è altro che la semplice possibilità dei fenomeni esterni, in quanto essi possono o esistere in sè o aggiungersi a fenomeni dati. L'intuizione empirica, dunque, non risulta dalla composizione di fenomeni con lo spazio (della percezione e della vuota intuizione). Un elemento non è verso l'altro un correlato di sintesi, ma sono solamente legati in una medesima sintesi empirica, come materia e forma di essa. Se si vuole staccare uno di questi due elementi dall'altro (lo spazio da tutti i fenomeni), ne sorgono ogni sorta di vuote determinazioni dell'intuizione esterna, che non sono per altro percezioni possibili. Per es. il movimento o la quiete del mondo nello spazio vuoto infinito: determinazione del rapporto di entrambi tra loro, — il quale non può essere mai percepito, — e quindi anche è il predicato di un semplice ente immaginario. *(N. di K.)*

potuto condurre così la mia dimostrazione; se non che, questo concetto non s'accorda con ciò che s'intende per un tutto infinito. Così non è rappresentato quanto grande esso sia; quindi il suo concetto non è quello di un *maximum*, ma vien pensato allora soltanto il suo rapporto a una unità presa a piacere, rispetto alla quale esso è maggiore di ogni numero. Ora, secondo che si assume l'unità maggiore o minore, l'infinito sarebbe maggiore o minore; ma l'infinità, consistendo semplicemente nel rapporto a questa unità data, rimarrebbe sempre la stessa, quantunque certamente la quantità assoluta del tutto così non sarebbe stata guari conosciuta: ma qui non si tratta di questa.

Il vero (trascendentale) concetto dell'infinità è, che la sintesi successiva dell'unità nella misurazione d'un *quantum* non può mai esser compiuta[1]. Quindi segue con ogni sicurezza, che non può esser trascorsa un'eternità di stati successivi fino a un dato momento (presente), e che il mondo dunque debba aver un cominciamento.

Rispetto alla seconda parte della tesi, la difficoltà di una serie infinita, e nondimeno passata, in verità, non si regge perchè il molteplice di un mondo infinito d'estensione è dato simultaneamente. Se non che, per pensare la totalità di un tale molto, non potendo noi ricorrere a limiti, che stabiliscano da sè questa totalità nella intuizione, dobbiamo render conto del nostro concetto, che in tal caso non può andare dal tutto al numero determinato delle parti: ma deve provare la possibilità di un tutto mediante la sintesi successiva delle parti. Ora, poichè questa sintesi

---

1 Esso contiene un numero (di unità data), che è maggiore di ogni numero; che è il concetto matematico dell' infinito. *(N. di K.)*

cemente la forma dell'intuizione esterna, ma la forma degli stessi fenomeni. Lo spazio, dunque, non può assolutamente (solo per sè) presentarsi come qualcosa di determinante nell'esistenza delle cose, perchè esso non è punto un oggetto, ma solo la forma di oggetti possibili. Le cose, dunque, come fenomeni, determinano bensì lo spazio; cioè di tutti i predicati possibili di esso (grandezza e rapporto) esse fanno che questi o quelli appartengano alla realtà; ma, viceversa, lo spazio, come qualcosa che sta per sè, non può determinare la realtà delle cose rispetto alla grandezza e alla forma, perchè in se stesso non è niente di reale. Può dunque uno spazio (sia esso pieno o vuoto) [1] esser limitato dai fenomeni, ma i fenomeni non possono essere limitati da uno spazio vuoto esteriore ad essi. Lo stesso precisamente vale pel tempo. Ora, dato tutto questo, è nondimeno fuor di questione che si dovrebbero ammettere assolutamente queste due nullità *(Undinge)*, lo spazio vuoto al di là e il tempo vuoto prima del mondo, se si ammettesse un limite cosmico, o rispetto allo spazio o rispetto al tempo.

Infatti, quanto alla scappatoia, dalla quale si tenta di scantonare innanzi alla conseguenza, per cui noi diciamo, che, se il mondo (nel tempo e nello spazio) ha limiti, il vuoto infinito dovrebbe determinare l'esistenza delle cose reali rispetto alla loro grandezza: essa si rifà di soppiatto da ciò solo, che, invece di un mondo sensibile, si pensa a chi sa quale mondo intelligibile, e invece del primo cominciamento (un'esistenza, alla quale precede un tempo di non essere) si pensa in generale un'esistenza, che non presuppone nessun'altra condizione nel mondo, invece dei limiti della estensione si pensano barriere dell'universo, e per tal modo si finisce coll'uscir dalla via del tempo e dello spazio. Ma qui non si tratta se non del *mundus phaenomenon* e della sua grandezza, per cui non si può a niun

[1] Si vede facilmente che con ciò si vuol dire: lo spazio vuoto, in quanto è limitato dai fenomeni; quindi quello dentro il mondo, che almeno non contraddice ai principii trascendentali, e potrebbe perciò, rispetto a questi, essere ammesso, benchè non ne sia pertanto affermata la possibilità. *(N. di K.)*

dovrebbe costituire una serie, che non può esser mai completa, così non si può, avanti ad essa, e però neanche per mezzo di essa, pensare una totalità. Il concetto infatti della stessa totalità in questo caso è la rappresentazione di una sintesi completa delle parti; e questa completezza, e quindi anche il suo concetto, è impossibile.

SECONDO CONFLITTO DELLE

Tesi.

Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste in nessun luogo se non il semplice, o ciò che ne è composto.

DIMOSTRAZIONE.

Infatti, se si ammettesse che le sostanze composte non constano di parti semplici, sopprimendo nel pensiero ogni composizione, non resterebbe nessuna parte componente, quindi assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe stata data. O dunque si ritiene impossibile sopprimere nel pensiero ogni composizione, ovvero, dopo la soppressione di essa, deve restare qualcosa di sussistente senza nessuna composizione, cioè il semplice. Ma, nel primo caso, il composto consterebbe di sostanze (perchè in sè la composizione non sarebbe se non una relazione accidentale delle sostanze, senza la quale esse devono sussistere come enti per sè stanti). Ora, poichè questo caso contrad-

patto astrarre dalle ricordate condizioni della sensibilità, senza distruggerne l'essenza. Il mondo sensibile, se è limitato, sta necessariamente nel vuoto infinito. Se si vuol mettere da parte questo, e però lo spazio in generale, quale condizione a priori della possibilità dei fenomeni, allora cade tutto il mondo sensibile. Se non che, nel nostro problema questo è dato. Il *mundus intelligibilis* non è se non il concetto universale d'un mondo in generale, in cui si astrae da tutte le condizioni dell'intuizione di esso, e per cui dunque non è guari possibile nessuna proposizione sintetica, nè affermativa nè negativa.

IDEE TRASCENDENTALI

Antitesi.

Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici; e in esso non esiste, in nessun luogo, niente di semplice.

DIMOSTRAZIONE.

Poniamo che una cosa composta (come sostanza) consti di parti semplici. Poichè ogni rapporto esterno, quindi anche ogni composizione di sostanze, non è possibile se non nello spazio, il composto deve constare di tante parti, e di altrettante parti deve constare anche lo spazio, che esso occupa. Ma lo spazio non consta di parti semplici, bensì di spazi. Dunque, ogni parte del composto deve occupare uno spazio. Ma le parti assolutamente prime d'ogni composto sono semplici. Dunque, il semplice deve occupare uno spazio. Ora, poichè ogni reale che occupa uno spazio, contiene in sè una molteplicità di elementi, che si trovano l'uno fuori dell'altro e quindi è composto, e composto, in quanto reale composto, non di accidenti (chè questi non possono senza sostanza esser l'uno fuori dell'altro), anzi di sostanze: il semplice sarebbe un composto sostanziale; ciò che si contraddice.

dice all'ipotesi così non resta se non il secondo: che cioè il composto sostanziale nel mondo risulta di parti semplici.

Quindi segue immediatamente, che nel mondo le cose sono tutte semplici, che la composizione è solamente uno stato estrinseco di esse, e che, quantunque noi non possiamo mai sottrarre le sostanze elementari a questo stato di unione, pure la ragione deve concepirle come i soggetti primi di ogni composizione, e quindi, anteriormente ad essa, come enti semplici.

NOTA ALLA

I. alla tesi.

Se io parlo di un tutto, che consta necessariamente di parti, intendo per esso solamente un tutto sostanziale come un vero e proprio composto, cioè l'unità accidentale del molteplice che, dato separatamente (almeno nel

La seconda proposizione della antitesi, che nel mondo non esiste niente di semplice, non può qui significare se non che l'esistenza dell'assolutamente semplice non può essere provata per nessuna esperienza o percezione, nè esterna nè interna, e che l'assolutamente semplice è dunque una semplice idea la cui realtà oggettiva non può esser dimostrata mai in una qualsiasi esperienza possibile, quindi senza nessuna applicazione e oggetto nell'esposizione dei fenomeni. Infatti, se noi vogliamo ammettere che sia dato per questa idea trascendentale di trovare un oggetto di esperienza, dovrebbe l'intuizione empirica di un oggetto esser conosciuta come tale, che non contenesse assolutamente un molteplice di elementi l'uno fuori dell'altro, e legati in unità. Ora, poichè dalla non coscienza d'un tale molteplice non si può inferire l'impossibilità totale di esso in una qualsiasi intuizione di un oggetto, ma questo intanto è affatto necessario per l'assoluta semplicità; ne segue che questa non si possa dedurre da nessuna percezione, quale che essa sia. Poichè dunque, non può darsi qualcosa come oggetto assolutamente semplice in una qualsiasi esperienza possibile, ma il mondo sensibile dev'esser considerato come l'insieme di tutte le esperienze possibili, così in nessun luogo è dato in esso niente di semplice.

Questa seconda proposizione dell'antitesi va molto più in là della prima, che bandisce il semplice solo dall'intuizione del composto, laddove questa lo esclude da tutta la natura; quindi si è potuta anche dimostrare non dal concetto di un dato oggetto dell'intuizione esterna (del composto), ma dal rapporto di esso a una esperienza possibile in generale.

SECONDA ANTINOMIA

II. all'antitesi.

Contro questa proposizione di una divisione infinita della materia, il cui principio dimostrativo è semplicemente matematico, sono state opposte dai monadisti alcune obbiezioni, che si rendono già sospette pel semplice

pensiero) è posto in un reciproco rapporto, e così costituisce un che d'uno. Lo spazio si dovrebbe propriamente dire non composto, ma tutto, perchè le parti di esso sono possibili solo nell'intero, e l'intero non è possibile in virtù delle parti. In ogni caso, dovrebbe dirsi *compositum ideale*, ma non *reale*. Questo tuttavia non è che una sottigliezza. Poichè lo spazio non è un composto di sostanze (nè di accidenti reali), soppressa in esso ogni composizione, non potrebbe nè anche rimanere il punto: questo infatti non è possibile se non come limite d'uno spazio (quindi di un composto). Lo spazio e il tempo non risultano dunque di parti semplici. Ciò che appartiene soltanto allo stato di sostanza, quantunque abbia una quantità (per es. il cangiamento), nè anche è dato dal semplice; cioè un certo grado di cangiamento non deriva dalla coalizione di molti cangiamenti semplici. La nostra inferenza dal composto al semplice non vale se non delle cose sussistenti per se stesse. Ma gli accidenti non sussistono per se stessi. Sicchè la dimostrazione della necessità del semplice come elemento di ogni composto sostanziale, e perciò in generale la sua causa si può facilmente perdere, se si spinge troppo oltre, e si vuol far valere per ogni composto senza distinzione, come molte volte è accaduto pel passato.

Io, del resto, non parlo qui del semplice, se non in quanto esso è necessariamente dato nel composto, potendovisi questo risolvere come ne' suoi elementi. Il senso proprio della parola monade (nell'uso di Leibniz) non dovrebbe riferirsi se non al semplice, che è dato immediatamente come sostanza semplice (per es. nell'autocoscienza), e non come elemento del composto, che si potrebbe meglio denominare atomo. E poichè, soltanto ri-

fatto che non vogliono riconoscer valide le più chiare dimostrazioni matematiche per conoscere la natura dello spazio, in quanto esso è in fatto la formale condizione della possibilità d'ogni materia; e le considerano solo come inferenze da concetti astratti, ma arbitrarii, che non possono riferirsi a cose reali. Come se fosse anche solamente possibile immaginare un'altra specie di intuizione, diversa da quella che ci è data nella intuizione originaria dello spazio, e le determinazioni di questo a priori non concernessero insieme tutto ciò che non è possibile se non a patto di occupare questo spazio. A sentirli, oltre al punto matematico, che è semplice, ma non è una parte, sì il limite semplicemente dello spazio, si dovrebbero concepire anche punti fisici, che sono bensì anch'essi semplici, ma hanno la prerogativa, come parti dello spazio, di occuparlo con la semplice loro aggregazione. Senza ripetere qui le confutazioni comuni e chiare di quest'assurdità, che si incontrano in gran copia, come infatti è del tutto vano voler sofisticare contro l'evidenza della matematica a forza di semplici concetti discorsivi, così io mi limito ad osservare che, se la filosofia qui litiga a cavilli con la matematica, ciò avviene perchè dimentica, che in questa questione non si ha da fare se non con fenomeni e con le loro condizioni. Ma qui non basta trovare al puro concetto intellettuale del composto il corrispondente concetto del semplice, bensì occorrerebbe trovare all'intuizione del composto (della materia) l'intuizione corrispondente del semplice; e, questo, secondo le leggi della sensibilità, e quindi anche negli oggetti, è affatto impossibile. Può dunque di un tutto di sostanze, che è pensato semplicemente mediante il puro intelletto, esser sempre vero, che noi, prima della composizione di esso, dobbiamo avere il semplice; ma questo non è vero del *totum substantiale phaenomenon*, il quale, come intuizione empirica nello spazio, reca in sè la proprietà che nessuna sua parte è semplice, per la ragione che nessuna parte dello spazio è semplice. Intanto i monadisti sono stati abbastanza fini per sfuggire a questa difficoltà; giacchè essi non presuppongono

spetto al composto, io voglio dimostrare le sostanze semplici come suoi elementi, così io potrei chiamare la tesi della seconda antinomia l'atomistica trascendentale. Ma, poichè questa parola, già da molto tempo, è stata adoperata per designare un modo speciale di spiegare i fenomeni corporei *(moleculae)*, e presuppone quindi concetti empirici, essa può dirsi il principio diabolico della monadologia.

lo spazio come condizione della possibilità degli oggetti dell'intuizione esterna (corpi), ma questi invece e il rapporto dinamico delle sostanze in generale come la condizione della possibilità dello spazio. Ora, noi abbiamo un concetto dei corpi solo come fenomeni, e, come tali, essi presuppongono necessariamente lo spazio quale condizione della possibilità di ogni fenomeno esterno; e la scappatoia è pertanto vana, come infatti è stata già abbastanza tagliata, di sopra, nella Estetica trascendentale. Se essi fossero cose in sè, allora l'argomento dei monadisti sarebbe senza dubbio valido.

La seconda affermazione dialettica ha questo di particolare, che ha contro un'affermazione dommatica, la quale, fra tutte le affermazioni sofistiche, è la sola che assuma di dimostrare evidentemente in un oggetto della esperienza la realtà di ciò, che noi abbiamo sopra messo semplicemente nel conto delle idee trascendentali, ossia la semplicità assoluta della sostanza: cioè che l'oggetto del senso interno, l'Io che pensa, sia una sostanza semplice. Senza dilungarmi qui su ciò (perchè è stato esaminato sopra più distesamente), noto soltanto, che, se qualcosa è pensato semplicemente come oggetto, senza aggiungervi qualche determinazione sintetica della sua intuizione (come infatti questo accade con la rappresentazione tutta nuda: Io), non si può certamente percepire niente di molteplice e nessuna composizione in una tale rappresentazione. Inoltre, poichè i predicati, onde io penso quest'oggetto, sono semplici intuizioni del senso interno, nè anche vi si può presentar nulla, che dimostri un molteplice di elementi estrinseci l'uno all'altro, nè quindi una reale composizione. Questo dunque soltanto porta seco l'autocoscienza, che, poichè il soggetto, che pensa, è insieme suo proprio oggetto, non può divider se stesso (benchè possa dividere le determinazioni a esso inerenti); giacchè rispetto a se stesso ogni oggetto *(Gegenstand)* è unità assoluta. Nondimeno, se questo soggetto si considera esternamente, come un oggetto della intuizione, allora mostrerà in sè certamente una composizione nel fenomeno. Ma bisogna sempre con-

TERZO CONFLITTO DELLE

Tesi.

La causalità secondo le leggi della natura non è la sola, da cui possono esser derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà.

DIMOSTRAZIONE.

Se si ammette che non si dia altra causalità oltre quella secondo leggi della natura, allora tutto ciò che accade, presuppone uno stato antecedente, al quale segue immancabilmente secondo una regola. Ma lo stato antecedente stesso dev'essere qualcosa, che è accaduto (divenuto nel tempo, poichè esso prima non era); giacchè, se fosse stato sempre, la sua conseguenza, anch'essa, non sarebbe sorta a un tratto, sarebbe stata sempre. La causalità, dunque, della causa, per cui qualcosa avviene, è essa stessa un accadere, che, secondo leggi della natura, a sua volta, presuppone uno stato precedente e la sua causalità; ma anche questo, del pari, un altro ancora più antico, e così via. Se dunque tutto accade secondo semplici leggi della natura, si ha sempre solo un cominciamento subalterno, ma non si ha mai un primo cominciamento; e però, in generale, non si ha nessuna completezza della serie dalla parte delle cause derivanti l'una dall'altra. Ma la legge della natura consiste appunto in ciò, che niente accada senza una determinata causa a priori sufficiente. Dunque, questa proposizione, che ogni causalità sia possibile soltanto secondo leggi naturali si contraddice da se stessa nella sua illimitata universalità; nè può, dunque, essere ammessa come la sola.

siderarlo così se si vuol sapere, se in esso ci sia, o no, una molteplicità di elementi estrinseci l'uno all'altro.

IDEE TRASCENDENTALI

Antitesi.

Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura.

Dimostrazione.

Poniamo che si dia una libertà nel senso trascendentale come una causa speciale, secondo la quale gli avvenimenti del mondo potrebbero seguire, ossia una facoltà d'incominciare assolutamente uno stato, quindi anche una serie di conseguenze del medesimo; allora comincerà assolutamente non soltanto una serie mercè questa spontaneità, ma la determinazione di questa stessa spontaneità per la produzione della serie, cioè la causalità, di guisa che non preceda nulla, da cui l'azione, che avviene secondo leggi costanti, sia determinata. Ma ogni cominciare ad agire presuppone uno stato della causa ancora non agente; e un primo cominciamento dinamico dell'azione presuppone uno stato, che non ha con quello precedente appunto della stessa causa nessun rapporto di causalità, cioè non ne segue in nessuna maniera. Dunque la libertà trascendentale è opposta alla legge causale, ed è una tale connessione di stati successivi di cause efficienti, per cui non è possibile alcuna unità d'esperienza, e che non si riscontra quindi nè anche in alcuna esperienza, quindi un vuoto essere immaginario.

Noi non abbiamo dunque se non la natura, nella quale dobbiamo cercare il legame e l'ordine degli avvenimenti. La libertà (indipendenza) dalle leggi della natura è bensì

Dopo di che, si deve ammettere una causalità, per cui qualcosa avviene, senza che la causa di essa sia ancora determinata ulteriormente da un'altra causa antecedente secondo leggi necessarie; cioè una spontaneità assoluta delle cause a cominciare da se stessa una serie di fenomeni che si svolga secondo leggi naturali; quindi una libertà trascendentale, senza la quale nello stesso corso della natura la successione della serie dei fenomeni dalla parte dei fenomeni non è mai completa.

NOTA ALLA

I. alla tesi.

L'idea trascendentale della libertà è lungi dal costituire tutto il contenuto del concetto psicologico di questo nome, che in gran parte è empirico; ma designa soltanto la spontaneità assoluta dell'azione come il fondamento proprio della imputabilità di questa; essa è intanto la pietra dello scandalo per tutta la filosofia, che trova difficoltà insormontabili a concedere una specie simile di causalità incondizionata. Quello dunque, che nella questione della libertà del volere ha messo fin qui la ragione speculativa in così grande imbarazzo, non è propriamente se non qualcosa di trascendentale, e si riferisce unicamente a questo, se si deve ammettere una facoltà di cominciar da se stesso una serie di cose o di stati successivi. Come una tale facoltà sia possibile, è tanto più necessario poterlo

una liberazione dalla costrizione, ma anche dal filo conduttore di tutte le regole. Giacchè non si può dire, che al luogo delle leggi della natura subentrino, nella causalità del corso cosmico, leggi della libertà; poichè, se questa fosse determinata secondo leggi, non sarebbe libertà, ma essa stessa non sarebbe altro che natura. Natura dunque e libertà trascendentale si distinguono come l'esser conforme a leggi e l'essere eslege: di cui quello in verità scomoda l'intelletto con la difficoltà di ricercare sempre più alto l'origine degli avvenimenti nella serie dei fenomeni, poichè la causalità in essi è sempre condizionata, ma in compenso promette un'unità, completa e conforme a leggi, dell'esperienza, laddove al contrario l'illusione della libertà promette bensì pace all'intelletto indagatore lungo la catena delle cause, menandolo a una causalità incondizionata, che prende ad agire da se stessa, ma che, poichè essa stessa è cieca, spezza il filo conduttore delle regole, in cui soltanto è possibile una esperienza tutta legata.

TERZA ANTINOMIA

II. all'antitesi.

Il sostenitore della onnipotenza della natura (fisiocrazia trascendentale) contro la dottrina della libertà potrebbe affermare la sua proposizione contro i raziocinii sofistici di questa nel seguente modo. Se voi non ammettete nel mondo un Primo matematico rispetto al tempo, non avete neppure necessità di cercare un Primo dinamico rispetto alla causalità. Chi vi ha detto d'escogitare uno stato assolutamente primo del mondo, e quindi un assoluto cominciamento della serie via via svolgentesi dei fenomeni e, tanto affinchè possiate trovare un punto di riposo alla vostra immaginazione, di assegnare limiti all'illimitata natura? Una volta che le

dire, in quanto noi, nella causalità secondo leggi naturali dobbiamo contentarci di riconoscere a priori, che tale causalità si deve presupporre, benchè noi non intendiamo in nessuna maniera la possibilità che per l'esistenza di una certa esistenza sia posta l'esistenza di un'altra cosa, e benchè perciò noi dobbiamo rimettercene unicamente alla esperienza. Ora noi, per vero, abbiamo dimostrata questa necessità di un primo cominciamento in una serie di fenomeni della libertà solo in quanto esso è richiesto per la comprensibilità d'una origine del mondo, in quanto tutti gli stati seguenti si possono considerare come una conseguenza secondo semplici leggi naturali. Ma, una volta dimostrata (benchè non intesa) la facoltà di cominciare assolutamente da se stesso una serie nel tempo, è anche dato oramai di far cominciare da se stesse, in mezzo al corso del mondo, diverse serie di causalità, e di attribuire alle sostanze di esse facoltà di agire per libertà. Ma qui non bisogna lasciarsi trattenere dal malinteso, che, poichè una serie successiva nel mondo non può avere se non un primo cominciamento relativo, essendoci tuttavia sempre nel mondo uno stato precedente, non ci sia nel corso cosmico un cominciamento di serie assolutamente primo. Noi infatti non parliamo qui di un assoluto primo cominciamento rispetto al tempo, ma rispetto alla causalità. Se io ora (per es.) mi alzo dalla mia sedia affatto liberamente e senza l'influsso necessariamente determinante delle cause naturali, in questo fatto, prese insieme con le sue conseguenze naturali all'infinito, comincia assolutamente una nuova serie, sebbene il tempo seguente a questo fatto non sia se non continuazione di una serie precedente. Giacchè cotesta risoluzione e cotesto fatto non sono punto nel séguito dei semplici effetti naturali, e non ne sono una semplice continuazione; ma le cause naturali determinanti cessano in capo ad essa rispetto a questo avvenimento, che segue bensì a queste cause, ma non ne *consegue*, e però dev'esser detto assoluto principio d'una serie di fenomeni, non rispetto al tempo, bensì rispetto alla causalità.

sostanze nel mondo ci son sempre state, — almeno l'unità dell'esperienza rende necessario tale presupposto — non v'ha difficoltà ad ammettere anche, che il cangiamento de' loro stati, cioè una serie de' loro cangiamenti, ci sia stata sempre; e quindi non c'è bisogno di cercare un primo cominciamento, nè matematico, nè dinamico. La possibilità di una tale derivazione infinita, senza un primo membro, rispetto al quale tutto il rimanente è semplicemente consecutivo, non si può, quanto alla sua possibilità, render concepibile. Ma, se voi volete perciò buttar via questi enigmi della natura, vi vedrete costretti a buttar via molte proprietà fondamentali sintetiche, che voi tanto meno potete intendere; e la stessa possibilità di un cangiamento in generale vi deve fare intoppo. Se infatti voi non trovaste, mediante l'esperienza, che essa è reale, non potreste mai persuadervi a priori, che sia possibile una tale incessante alternativa di essere e di non essere.

Intanto, in ogni caso, quand'anche si conceda una facoltà trascendentale della libertà, questa facoltà tuttavia dovrebbe almeno essere soltanto estrinseca al mondo (benchè resti sempre una pretesa ardita ammettere, fuori dell'insieme di tutte le intuizioni possibili, un altro oggetto, che non può esser dato in nessuna intuizione possibile). Se non che, nello stesso mondo, non è dato mai attribuire alle sostanze una siffatta facoltà, poichè allora sparirebbe per gran parte quel nesso dei fenomeni determinantisi l'un l'altro secondo leggi universali, che si chiama natura, e con esso il carattere della verità empirica, che distingue l'esperienza dal sonno. A canto, infatti, a una tale facoltà eslege della libertà a stento si può concepire più una natura; perchè le leggi di questa vengono ad essere continua-

La conferma del bisogno della ragione di ricorrere, nella serie delle cause naturali a un primo cominciamento per libertà, risplende molto chiaramente innanzi ai nostri occhi in ciò: che tutti i filosofi dell'antichità (la scuola epicurea esclusa) si videro costretti per la spiegazione dei movimenti cosmici ad ammettere un primo motore, cioè una causa agente liberamente, che abbia cominciato da prima e da se stessa questa serie di stati. Giacchè essi non ardirono spiegare con la semplice natura un primo cominciamento.

QUARTO CONFLITTO DELLE

Tesi.

Nel mondo c'è qualcosa, che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario.

DIMOSTRAZIONE.

Il mondo sensibile, come l'insieme di tutti i fenomeni, contiene anche una serie di cangiamenti. Infatti senza questa, non ci sarebbe data neppure la rappresentazione della serie temporale quale condizione, della possibilità del mondo sensibile[1]. Ma ogni cangiamento sottostà alla sua condizione, che precede nel tempo, e sotto la quale esso è necessario. Ora, un condizionato, che è dato, suppone, rispetto alla sua esistenza, una serie completa di condizioni fino all'assolutamente incondizionato, che è solo assolutamente necessario. Deve dunque esistere qualcosa di assolutamente necessario, se esiste un cangiamento come sua conseguenza. Ma questo necessario appartiene anch'esso al mondo sensibile. Ponete infatti, che sia fuori di questo; allora la serie dei cangiamenti deriverebbe da esso il suo

[1] Il tempo, per verità, quale condizione formale della possibilità dei cangiamenti, precede oggettivamente questi; se non che, soggettivamente, e nella realtà della coscienza, questa rappresentazione, come ogni altra, non è data se non all'occasione delle percezioni. *(N. di K.)*

mente modificate dall'influsso di quella, e il giuoco dei fenomeni, che per le leggi della natura sarebbe regolare e uniforme, vien reso così confuso e sconnesso.

IDEE TRASCENDENTALI

Antitesi.

In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, nè nel mondo, nè fuori del mondo, come sua causa.

DIMOSTRAZIONE.

Supposto che il mondo stesso, o un essere in esso sia necessario: o nella serie de' suoi cangiamenti ci sarebbe un cominciamento, che sarebbe incondizionatamente necessario, quindi senza causa, — ciò che contrasta colla legge dinamica della determinazione di tutti i fenomeni nel tempo; o la serie stessa sarebbe senza nessun cominciamento; e quantunque in tutte le parti accidentale e condizionata, pure nell'insieme assolutamente necessaria e incondizionata; ciò che è in se stesso contraddittorio, poichè l'esistenza di un molto non può essere necessaria, se ogni singola parte di essa non possegga in sè un'esistenza necessaria.

Supposto, al contrario, che si dia una causa cosmica assolutamente necessaria fuori del mondo, questa, come supremo membro nella serie delle cause dei cangiamenti

cominciamento, senza che tuttavia questa causa necessaria appartenesse essa stessa al mondo sensibile. Ora, questo è impossibile. Poichè infatti il principio di una serie temporale non può essere determinato se non da ciò, che precede nel tempo; la condizione suprema del cominciamento di una serie di cangiamenti deve esistere nel tempo, quando essa ancora non era (giacchè il cominciamento è un'esistenza, che è preceduta da un tempo, in cui la cosa che comincia, ancora non era). La causalità, dunque, della causa necessaria dei cangiamenti, quindi anche la causa stessa, appartiene al tempo, e però al fenomeno (in cui il tempo solamente è possibile come sua forma); per conseguenza, non può esser pensata separata dal mondo sensibile quale insieme di tutti i fenomeni. Dunque, nel mondo stesso è contenuto qualcosa di assolutamente necessario (sia poi esso la stessa serie cosmica intera, o una parte di essa).

NOTA ALLA

I. alla tesi.

Per dimostrare l'esistenza di un essere necessario, qui non mi tocca di servirmi se non dell'argomento cosmologico, ossia di un argomento, che dal condizionato del fenomeno risale all'incondizionato del concetto, considerando questo come la condizione necessaria dell'assoluta totalità della serie. Tentare la dimostrazione dalla semplice idea di un essere supremo tra tutti gli esseri in generale, appartiene a un altro principio della ragione; e questa dimostrazione dovrà essere presentata a parte.

Ora, la pura dimostrazione cosmologica non può provare l'esistenza di un essere necessario, se non lasciando insieme indeciso, se sia lo stesso mondo, o altro da esso. Infatti, per decidere questo, occorrono principii, che non sono più cosmologici, e non procedono nella serie dei fenomeni; e inoltre concetti di esseri contingenti in generale (in quanto

cosmici, darebbe principio all'esistenza di queste e alla loro serie[1]. Ma allora dovrebbe anche cominciare ad agire, e la sua causalità apparterrebbe al tempo, e appunto perciò all'insieme dei fenomeni, cioè al mondo; e però essa stessa, la causa, non sarebbe fuori del mondo: ciò che contraddice all'ipotesi. Dunque, nè nel mondo, nè fuori del mondo (ma in rapporto causale con esso) c'è alcun essere assolutamente necessario.

QUARTA ANTINOMIA

II. all'antitesi

Se si crede d'imbattersi in difficoltà nel risalire nella serie dei fenomeni verso l'esistenza di una causa suprema assolutamente necessaria, queste difficoltà non devono nemmeno fondarsi sul semplice concetto dell'esistenza necessaria d'una cosa in generale, ed essere quindi ontologiche, ma provenire dal rapporto causale con una serie di fenomeni per ammettere una condizione, che sia essa stessa incondizionata, ed essere pertanto cosmologiche e dedotte secondo leggi empiriche. Si deve insomma mostrare, che l'ascensione nella serie delle cause (nel mondo sensibile)

---

1 La parola: cominciare, è presa in duplice significato. Il primo è attivo, quando la causa comincia una serie di stati quali suoi effetti *(infit)*. Il secondo passivo, quando la causalità comincia *(fit)* essa stessa nella causa. Io passo qui dal primo al secondo. *(N. di K.)*

questi son considerati semplicemente quali oggetti dell'intelletto), e un principio per collegare questi esseri a un essere necessario mediante semplici concetti; il che appartiene tutto a una filosofia trascendente; ma non è questo il luogo.

Ma, una volta che si imprende la prova cosmologica, ponendo a fondamento la serie dei fenomeni e il regresso in essa secondo le leggi empiriche della causalità, non si può dopo disfarsene, e passare a qualcosa, che non appartiene punto alla serie, come membro di essa. Infatti, qualcosa quale condizione deve essere considerato appunto nello stesso significato, nel quale era presa la relazione del condizionato con la sua condizione nella serie, che nel suo continuo processo doveva condurre alla condizione suprema. Ora, se questa relazione è sensibile e fa parte del possibile uso empirico dell'intelletto, la suprema condizione o causa può soltanto secondo le leggi della sensibilità, quindi soltanto come appartenente alla serie temporale, chiudere il regresso; e l'essere necessario dev'esser considerato come il membro supremo della serie cosmica.

Eppure altri si prese la libertà di fare un tale salto (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Si inferì cioè da' cangiamenti del mondo la sua contingenza empirica, ossia la sua dipendenza da cause empiricamente determinanti; e si ottenne una serie ascendente di condizioni empiriche, che era anche affatto giusta. Ma, poichè qui non si poteva trovare un primo cominciamento e un membro supremo, si abbandonò subito il concetto empirico di contingenza, e si prese la categoria pura, che allora diè luogo a una semplice serie intelligibile, la cui completezza riposava sull'esistenza di una causa assolutamente necessaria; che ormai, non essendo più legata a nessuna condizione sensibile, fu anche liberata dalla condizione del tempo, per cominciare da se stessa la sua causalità. Ma questo procedimento è del tutto illegittimo, come si può argomentare da quanto segue.

Contingente nel puro significato della categoria è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile. Ma dalla sua con-

non può mai finire in una condizione empiricamente incondizionata, e che l'argomento cosmologico dalla contingenza degli stati cosmici, secondo i loro cangiamenti, va contro l'ammissione di una causa prima e cominciante assolutamente la serie.

Ma in questa antinomia si dimostra un contrasto strano: che cioè dallo stesso argomento, da cui nella tesi è stata dedotta l'esistenza di un essere originario, nell'antitesi vien dedotta, e dedotta con l'identica forza, la sua inesistenza. Prima si dice: C'è un essere necessario, perchè tutto il tempo passato comprende in sè la serie di tutte le condizioni, e con essa quindi anche l'incondizionato (il necessario). Poi si dice: non c'è un essere necessario, appunto perchè l'intero tempo trascorso comprende in sè la serie di tutte le condizioni (che sono quindi tutte, a loro volta, condizionate). Ma causa di ciò è questa. Il primo argomento guarda solo alla totalità assoluta della serie delle condizioni, delle quali l'una determina l'altra nel tempo, e ottiene così un incondizionato e necessario. Il secondo invece prende in considerazione la contingenza di tutto quello, che è determinato nella serie temporale (poichè ad ognuno precede un tempo, in cui la condizione stessa deve a sua volta esser determinata come condizionata), onde infatti cade affatto ogni incondizionato e ogni necessità assoluta. Intanto, la maniera d'argomentare nei due casi è in tutto adeguata alla ragione umana comune, che più volte incorre nel caso di entrare in dissidio con se stessa, considerando il suo oggetto da due punti di vista differenti. Il signor de Mairan[1] ritenne la disputa di due celebri astronomi, che derivava da una difficoltà di questo genere circa la scelta del punto di vista, fenomeno abbastanza degno di nota per scrivervi sopra una speciale memoria. L'uno ragionava così: la luna gira intorno al

1 Su Jean-Jacques d'Ortous de Miran (1678-1771) matematico, astronomo, filosofo cartesiano, v. BOULLIER, *Hist. philos. cartés.*, II, 588-91.

tingenza empirica non si può a nessun patto conchiudere a quella intelligibile. Ciò che cangia è ciò il cui contrario (il contrario del suo stato) in un altro tempo è reale, quindi anche possibile; con ciò questo non è l'opposto contradditorio dello stato antecedente, per cui si richiede che nello stesso tempo, in cui era lo stato antecedente, al luogo di esso potesse essere il suo opposto; ciò che non si può ricavare del cangiamento. Un corpo in movimento = *A*, entra in quiete = *non A*. Ora, dal fatto, che uno stato opposto allo stato *A* segua a questo, non può punto dedursi che l'opposto contradditorio di *A* sia possibile, e quindi che *A* sia contingente; giacchè a ciò si richiederebbe, che nello stesso tempo che c'era il movimento, in sua vece potesse esservi la quiete. Ora, noi non sappiamo altro che la quiete reale, e quindi anche possibile, nel tempo successivo. Ma movimento in un tempo e quiete in un altro tempo non sono opposti contraddittorii. Dunque, la successione di determinazioni opposte, ossia il cangiamento, non dimostra menomamente la contingenza secondo concetti della ragion pura; e però non può nè anche condurre all'esistenza di un essere necessario secondo concetti puri dell'intelletto. Il cangiamento non dimostra se non la contingenza empirica, ossia che il nuovo stato per se stesso, senza una causa, appartenente al tempo anteriore, non avrebbe potuto punto aver luogo, in conseguenza della legge di causalità. Questa causa, anche se è assunta come assolutamente necessaria, deve tuttavia in questo modo esser incontrata in un tempo, e appartenere alla serie dei fenomeni.

proprio asse; perchè rivolge alla terra sempre la stessa faccia; e l'altro: la luna non si muove intorno al proprio asse, appunto perchè rivolge alla terra sempre la stessa faccia. I due ragionamenti erano esatti, secondo il punto di vista scelto per osservare il movimento della luna.

SEZIONE TERZA

Dell'interesse della ragione in questo suo conflitto.

Ora noi possediamo tutto il giuoco dialettico delle idee cosmologiche, che non permettono punto che sia dato loro un congruo oggetto in una qualsiasi esperienza possibile, anzi neppure che la ragione le pensi in accordo con le leggi universali dell'esperienza; ma tuttavia non sono escogitate arbitrariamente; chè ad esse la ragione è tratta per necessità nel processo continuo della sintesi empirica, quando vuol liberare da ogni condizione e concepire nella sua incondizionata totalità quello, che non può mai essere determinato secondo regole sperimentali se non come condizionato. Queste affermazioni sofistiche sono tanti tentativi di risolvere i quattro naturali e inevitabili problemi della ragione; dei quali dunque non ce ne può essere se non precisamente tanti, e nè più e nè anche meno, perchè non vi ha un maggior numero di serie di presupposti sintetici, che limitino a priori la sintesi empirica.

Noi non abbiamo rappresentate le splendide pretese della ragione estendente il suo dominio di là dai limiti tutti dell'esperienza se non in secche formole, che contengono semplicemente il principio delle sue legittime aspirazioni; e come si conviene ad una filosofia trascendentale, le abbiamo spogliate d'ogni elemento empirico, quantunque solo in rapporto con questo possa rilucere tutto lo splendore delle affermazioni della ragione. Ma, in questa applicazione e in questa progressiva estensione dell'uso della ragione, cominciando dal campo delle esperienze e sollevandosi a poco per volta fino a queste idee sublimi, la filosofia dimostra una dignità, che, se le riuscisse di solo affermare le sue pretese, si lascerebbe di gran lunga al di sotto il valore di ogni altra scienza umana, in quanto ella promette i fondamenti per le nostre maggiori speranze e vedute sugli scopi ultimi in cui tutti gli sforzi

della ragione debbono infine raccogliersi. Le questioni: se il mondo abbia un cominciamento e un limite della sua estensione nello spazio; se si dia mai, e per avventura nel mio stesso Me, una indivisibile e indistruttibile unità, o niente che non sia divisibile e transeunte; se io sia libero nelle mie azioni, o come tutti gli altri esseri condotto al filo della natura e del destino; se infine ci sia una suprema causa cosmica, o se le cose della natura e il loro ordinamento costituiscano l'ultimo oggetto, a cui noi dobbiamo arrestarci in tutte le nostre considerazioni: sono questioni per la cui soluzione il matematico volentieri darebbe tutta la sua scienza; perchè questa non gli può procurare nessuna soddisfazione rispetto allo scopo più elevato e più importante dell'umanità. E la stessa dignità propria della matematica (di questo orgoglio dell'umana ragione) si appoggia a ciò, che, poichè, essa dà alla ragione la guida per scorgere la natura così in grande come in piccolo, nel suo ordine e nella sua regolarità, e insieme nella unità mirabile delle forze che la mettono in moto, al di là d'ogni speranza della filosofia che costruisce sulla comune esperienza, così essa dà alla ragione motivo e stimolo a un uso esteso oltre ogni esperienza, intanto che provvede la filosofia, che se ne occupa, dei più eccellenti materiali per puntellare la propria indagine con appropriate intuizioni, per quanto la sua natura lo permette.

Disgraziatamente per la speculazione (ma per buona ventura del destino pratico dell'uomo), la ragione, in mezzo alle sue grandissime speranze, si vede così imbarazzata di argomenti pro e contro, che, non essendo possibile, così pel suo onore come anche magari per la sua sicurezza, ritirarsi indietro, nè riguardare come indifferente questo contrasto quasi fosse un semplice combattimento per giuoco, nè tanto meno imporre senz'altro la pace, poichè l'oggetto del contrasto interessa assai, non le rimane se non di riflettere seco stessa sull'origine di questa discussione; se per avventura non ne sia causa un semplice malinteso, chiarito il quale, cadrebbero probabilmente da

ambe le parti le orgogliose pretese, ma in cambio avrebbe principio il governo duraturo tranquillo della ragione sull'intelletto e sui sensi.

Ora, noi intendiamo esporre in qualche modo questo chiarimento fondamentale, e prima togliere ad esame da qual parte potremmo più volentieri batterci se fossimo costretti a prendere partito. Poichè, in questo caso, noi non interroghiamo la pietra di paragone logica della verità, ma semplicemente il nostro interesse, questa ricerca, se anche non risolve nulla rispetto al diritto contestato delle due parti, pare avrà l'utilità di far intendere perchè quelli che han partecipato a questa lotta si sono battuti piuttosto da una parte che dall'altra, senza che ne sia stata causa speciale una conoscenza preminente dell'oggetto; e di chiarire intanto per di più certi accessorii, per es., lo zelante ardore di una parte e la fredda affermazione dell'altra, perchè gli uni applaudono a un partito con lieto consenso, e si lasciano anticipatamente preoccupare contro gli altri in maniera irrevocabile.

Ma c'è qualche cosa che in questo giudizio preliminare determina il punto di vista, dal quale soltanto esso può essere formulato con adeguata cognizion di causa; ed è il raffronto dei principii, da cui le due parti muovono. Nelle affermazioni dell'antitesi si nota una perfetta conformità di modo di pensare e una piena unità della massima, ossia un principio di puro empirismo, non soltanto nella spiegazione dei fenomeni cosmici, ma anche nella soluzione delle idee trascendentali dello stesso universo. Le affermazioni, invece, della tesi, se, da una parte, dentro la serie dei fenomeni, adottano una spiegazione naturale, ricorrono dall'altra a punti di partenza intellettuali, e la massima pertanto non è semplice. Mi piace chiamarle, dal loro carattere distintivo essenziale, il dommatismo della ragion pura.

Dalla parte, dunque, del dommatismo nella determinazione delle idee cosmologiche della ragione, ossia dalla parte della tesi, si ha:

In primo luogo un certo interesse pratico, a cui partecipa cordialmente ogni persona assennata, che s'intende del suo vero interesse. Che il mondo abbia un cominciamento, che il mio Me pensante sia semplice, e quindi di natura incorruttibile, che esso insieme nelle sue azioni volontarie sia libero e al di sopra della costrizione naturale, e che infine l'ordinamento generale delle cose, che costituiscono il mondo, tragga origine da un Essere primo, da cui tutto deriva la propria unità e connessione finale: queste sono tante pietre fondamentali della morale e della religione. L'antitesi ci porta via, o almeno pare che ci porti via, tutti questi sostegni.

In secondo luogo, da questa parte si manifesta anche un interesse speculativo della ragione. Infatti, ammesse e usate in questo modo le idee trascendentali, si può abbracciare del tutto a priori la catena intera delle condizioni, e concepire la derivazione del condizionato cominciando dall'incondizionato; ciò che non fa l'antitesi, che si raccomanda assai male con questo fatto, che non può dare alla questione circa le condizioni della sua sintesi nessuna risposta che non lasci indefinitamente sempre altro da cercare. Secondo essa, da un cominciamento si deve risalire a uno più alto, ogni parte conduce a una parte ancora più piccola, ogni avvenimento ha sempre sopra di sè un altro avvenimento, come sua causa, e le condizioni dell'esistenza, in generale, si appoggiano sempre da capo su altre condizioni, senza giungere mai a fermarsi incondizionatamente e a trovare un appoggio in una cosa per sè stante, come Essere primo.

In terzo luogo, questa parte ha anche il vantaggio della popolarità, che non costituisce certamente la parte minima della sua raccomandazione. Il senso comune nelle idee di cominciamento incondizionato di tutta la sintesi non trova la più piccola difficoltà, perchè già esso è più abituato a discendere alle conseguenze che a risalire ai principii, e nei concetti dell'assolutamente Primo (sulla cui possibilità non sottilizza) ha una comodità e insieme

un punto fermo, da legarvi il filo conduttore de' suo passi; laddove, nell'ascendere senza posa dal condizionato alla condizione, è sempre con un piede in aria, e non può trovare punto nessun benessere.

Dal lato dell'empirismo, nella determinazione delle idee cosmologiche, o dal lato dell'antitesi, si ha:

Primieramente, nessun interesse pratico, che scaturisca da principii puri della ragione, come quelli inerenti alla morale e alla religione. Anzi, il semplice empirismo pare tolga all'una e all'altra ogni potere e ogni influsso. Se non c'è un Essere originario distinto dal mondo, se il mondo non ha un cominciamento, se è quindi senza un creatore, se la nostra volontà non è libera, e l'anima è della stessa divisibilità e corruttibilità della materia: allora anche le idee e i principii morali perdono ogni valore e cadono insieme con le idee trascendentali, che formavano i loro puntelli teoretici.

Ma, d'altra parte, l'empirismo offre all'interesse speculativo della ragione vantaggi, che allettano assai, e sorpassano di gran lunga quelli che può promettere il dommatico sostenitore delle idee razionali. Secondo esso, l'intelletto è sempre nel suo proprio terreno, nel campo cioè delle esperienze meramente possibili, di cui egli può rintracciare le leggi, e per loro mezzo estendere senza fine la sua conoscenza sicura e chiara. Qui esso può e deve presentare all'intuizione l'oggetto tanto in se stesso, quanto nelle sue relazioni, o pure i concetti, la cui immagine può essere esibita chiaramente e distintamente in intuizioni simili date. Non solo esso non è costretto ad abbandonare questa catena dell'ordine naturale, per attaccarsi a idee di cui non conosce gli oggetti, poichè essi come enti di ragione non possono mai esser dati; ma non gli è mai dato di abbandonare la sua opera e, sotto il pretesto che la sia ormai condotta a termine, trapassare nel dominio della ragione idealizzatrice e ai concetti trascendenti, dove non ha più bisogno di osservare e indagare conformemente alle leggi della natura, ma solo di pensare e inventare,

sicuro di non poter essere contraddetto dai fatti della natura, dal momento che ei non sarebbe più legato alla loro testimonianza, ma di poterli trascurare o magari subordinare a una autorità superiore, ossia a quella della ragion pura.

L'empirista quindi non permetterà mai di assumere una qualsiasi epoca della natura come assolutamente prima, o di considerare un limite qualunque della sua vista, nell'estensione di essa natura, come il limite estremo; o di passare dagli oggetti della natura, che egli può spiegare mediante l'osservazione e la matematica e determinare sinteticamente nell'intuizione (ossia, dall'esteso), a quegli oggetti, che nè il senso, nè l'immaginazione può mai rappresentare *in concreto* (al semplice); nè di ammettere che nella stessa natura si ponga a fondamento una facoltà di agire indipendentemente dalle leggi della natura (libertà), e di abbreviare così all'intelletto il suo ufficio di indagare l'origine dei fenomeni secondo il filo conduttore di leggi necessarie; e non permetterà infine di cercare fuori della natura la causa di una cosa qualunque (Essere originario), poichè noi non conosciamo altro che essa, in quanto essa sola ci offre oggetti e può istruirci delle sue leggi.

Che se il filosofo empirico, con la sua sintesi, non avesse altro scopo che ribattere l'eccessiva curiosità e temerità della ragione, che, disconoscendo la sua vera destinazione, sta nel grande per la sua perspicacia e per il suo sapere, là dove propriamente perspicacia e sapere vengono meno, e vuole dare ciò che ha un valore rispetto all'interesse pratico per una esigenza dell'interesse speculativo, a fin di potere, quando ciò convenga alla sua comodità, spezzare il filo delle ricerche fisiche e, col pretesto di estendere la conoscenza, annodarlo a idee trascendentali, per cui propriamente non si conosce se non che non si sa niente; se, dico, l'empirico se ne stesse qui, il suo principio sarebbe una massima di moderazione nelle pretese, di discrezione nelle affermazioni, e insieme una massima del maggiore estendimento possibile del nostro intelletto mercè il

maestro che ci è propriamente dato, l'esperienza. In tal caso, infatti, non ci sarebbero tolti i presupposti intellettuali e la fede in servizio del nostro interesse pratico; soltanto, non si potrebbe farli comparire sotto il titolo e la pompa di una scienza e di una veduta della ragione, poichè il sapere propriamente speculativo non può avere altro oggetto che quello dell'esperienza, e se si sorpassano i suoi confini, la sintesi, che tenti conoscenze nuove e indipendenti da essa esperienza, non ha nessun sostrato d'intuizione, in cui possa esercitarsi.

Ma, se l'empirismo, rispetto alle idee (come accade il più delle volte), diventa esso stesso dommatico, e nega risolutamente ciò che è sopra la sfera della sua conoscenza intuitiva, allora incorre anch'essa nell'errore della indiscrezione: errore qui tanto più deplorevole, in quanto ne nasce un pregiudizio irreparabile all'interesse pratico della ragione.

Questa è l'opposizione dell'epicureismo[1] al platonismo.

Ciascuno dei due dice più di quel che sa, ma in modo che il primo incoraggia e promuove il sapere, benchè a danno della pratica, il secondo fornisce bensì alla pratica principii eccellenti, ma appunto perciò rispetto a tutto quello, in cui si è concesso solamente un interesse specu-

---

1 Intanto è ancora una questione, se Epicuro abbia mai esposti questi principii come affermazioni oggettive. Se essi non fossero altro per avventura che massime speculative dell'uso della ragione, egli avrebbe mostrato in ciò uno spirito filosofico più schietto che alcun altro filosofo dell'antichità. Che nella spiegazione dei fenomeni si debba procedere come se il campo della ricerca non sia circoscritto da alcun limite o cominciamenti del mondo; e ammettere la materia del mondo come essa dev'essere, se noi vogliamo essere intorno ad essa ammaestrati dall'esperienza; che non ci sia altra produzione degli avvenimenti, che quella che può esser determinata secondo le leggi immutabili della natura; e finalmente che non si deve ricorrere a niente di distinto dal mondo: sono anche oggi principii molto giusti, ma poco osservati, per estendere la filosofia speculativa, come pure per trovare i principii della morale indipendentemente da ogni fonte estranea d'aiuto, senza che perciò chi desidera ignorare quelle proposizioni dommatiche, finchè ce ne stiamo alla semplice speculazione, possa per questo essere accusato di volerle negare. *(N. di K.)*

lativo, permette alla ragione d'appigliarsi a spiegazioni idealistiche dei fenomeni naturali e di tralasciare rispetto ad essi la ricerca fisica.

Quando infine al terzo momento, che si può vedere nella scelta provvisoria tra le due parti contendenti, è sommamente strano, che l'empirismo sia interamente contro ogni popolarità, quantunque si potrebbe credere, che il senso comune dovrebbe accogliere volentieri un disegno che promette di soddisfarlo unicamente per mezzo di conoscenze sperimentali e del loro razionale concatenamento, laddove la dommatica trascendentale è costretta a risalire a concetti, che si elevano di gran tratto al di sopra della cognizione e della facoltà di ragionare propria delle menti più esercitate nel pensiero. Ma appunto questo è il principio che lo muove. Giacchè esso allora viene a trovarsi in uno stato, in cui nè anche il più dotto tra i dotti può cavarne fuori nulla di più. Se esso ne capisce poco o nulla, nessuno, d'altra parte, può vantarsi di capirne di più; e benchè egli non ne possa parlare con la precisione scolastica di altri, egli può tuttavia sofisticarne certamente di più, perchè si aggira tra idee pure, intorno alle quali si può essere eloquentissimi, appunto perchè non se ne sa niente; laddove, sul punto della ricerca naturalistica della natura, dovrebbe a dirittura ammutire, e confessare la propria ignoranza. Comodità, dunque, e vanità sono già una potente raccomandazione di cotesti principii. Inoltre, sebbene a un filosofo riesca molto difficile assumere qualcosa come principio senza poterne rendere conto neanche a se stesso, o a dirittura introdurre concetti, di cui non può essere ravvisata la realtà oggettiva; nulla tuttavia è più abituale al pensiero volgare. Esso vuole aver qualcosa, da cui possa cominciare con fiducia. La difficoltà di concepire perfino un tal presupposto non lo turba, perchè egli (che non sa che significhi concepire) non l'avverte, e ritiene come noto ciò che gli è per un uso frequente familiare. Ma infine sparisce in esso ogni interesse speculativo dinanzi all'interesse pratico, ed ei si immagina di vedere

e di sapere ciò che le sue apprensioni e le sue speranze lo spingono ad ammettere o a credere. Così è che l'empirismo della ragione idealizzatrice trascendentale è privo affatto d'ogni popolarità, e per quanto esso possa anche contenere di pregiudizievole contro i supremi principii pratici, non è tuttavia a temere, che sia mai per oltrepassare la soglia della scuola e per guadagnarsi un'autorità solo in qualche maniera considerevole nel pubblico e il favore della gran moltitudine.

La ragione umana è per sua natura architettonica, ossia considera tutte le conoscenze come appartenenti a un unico sistema possibile, e non ammette quindi se non principii che almeno non rendano impossibile a una conoscenza, che già si ha, di stare in un sistema qualsiasi insieme con altre conoscenze. Ma le proposizioni dell'antitesi sono tali, che rendono assolutamente impossibile il compimento di un edificio di conoscenze. Secondo esse, al di là di uno stato del mondo ce n'è sempre un altro più alto; in ogni parte ci sono sempre ancora altre parti, egualmente divisibili; innanzi a ciascun avvenimento ce n'è sempre un altro, che a sua volta fu prodotto da un altro; e nell'esistenza in generale tutto è sempre soltanto condizionato, senza che si possa mai riconoscere un'esistenza incondizionata e prima. Poichè, dunque, l'antitesi non ammette in nessun modo un Primo e un cominciamento, che possa servire assolutamente di base alla costruzione, un edificio compiuto di conoscenze con tali presupposti è del tutto impossibile. Quindi l'interesse architettonico della ragione (che richiede a priori una razionalità, non empirica, ma pura) importa una naturale raccomandazione per le affermazioni della tesi.

Ma un uomo che potesse rinunziare a ogni interesse e prendere a considerare le affermazioni della ragione, indifferente a tutte le conseguenze, e solo rispetto al valore dei loro principii; un tale uomo, posto che non conoscesse altra via per uscire da queste strette, salvo quella di adottare l'una o l'altra delle dottrine in conflitto, sarebbe

in uno stato di ondeggiamento interminabile. Oggi gli riuscirebbe evidente che la volontà umana è libera; domani, considerando la catena indissolubile della natura, terrebbe per fermo che la libertà non è altro che un'autoillusione, e che tutto è semplice natura. Ma, venendo al fare e all'agire, questo giuoco della ragione puramente speculativa dileguerebbe come le ombre d'un sogno, ed ei sceglierebbe i suoi principii unicamente secondo l'interesse pratico. Se non che, poichè a un essere che riflette e indaga si addice consacrare un certo tempo unicamente all'esame della sua propria ragione, deponendo bensì in questa bisogna interamente ogni partito preso e comunicando pubblicamente le sue osservazioni agli altri affinchè le giudichino, non si può disapprovare a nessuno e tanto meno impedire di far venire innanzi così le tesi come le antitesi, in quanto esse, non atterrite da alcuna minaccia, possono essere difese innanzi a giurati del loro proprio grado (del grado cioè di uomini deboli).

SEZIONE QUARTA

Dei problemi trascendentali della ragion pura in quanto devono assolutamente poter essere risoluti.

Voler risolvere tutti i problemi e rispondere a tutte le domande sarebbe una invereconda millanteria e un'arroganza così stravagante da far perdere perciò senz'altro ogni fiducia. Nondimeno ci sono scienze, la cui natura porta con sè, che ogni questione che vi si presenti, deve assolutamente poter ricevere una risposta da quel che si sa, poichè la risposta deve derivare dalle fonti stesse, da cui nasce la questione; scienze, dove non è in nessun modo permesso di addurre a pretesto un' irrimediabile ignoranza, e può invece esser richiesta la soluzione. Quello che in tutti i casi possibili sia giusto o ingiusto, deve, secondo la regola, potersi sapere, perchè riguarda il nostro obbligo, e noi non ab-

biamo nessun obbligo per quello che non possiamo sapere. Nella spiegazione dei fenomeni della natura deve intanto restare a noi molto d'incerto e parecchie questioni insolubili, perchè quello che noi sappiamo della natura, è in ogni caso di gran lunga insufficiente a quello che noi dobbiamo spiegare. Ora, si tratta di sapere se nella filosofia trascendentale ci sia una questione concernente un oggetto proposto alla ragione e per la stessa ragion pura insolubile; e se pertanto si abbia il diritto di sottrarsi alla sua risoluzione decisiva, relegando quest'oggetto, come assolutamente incerto, tra quelli di cui abbiamo un concetto atto a far sorgere una questione, ma ci mancano affatto i mezzi o la facoltà per poterla risolvere.

Ora io affermo, che la filosofia trascendentale ha questo di speciale tra tutte le conoscenze speculative: che nessuna questione riguardante un oggetto dato alla ragion pura, sia insolubile appunto per la stessa ragione umana, e che nessuna scusa di irrimediabile ignoranza nostra e profondità imperscrutabile del problema possa assolvere dall'obbligo di darne una soluzione solida ed esauriente; poichè appunto lo stesso concetto che ci mette in grado di porre il problema, ci deve anche rendere abili in ogni modo a risolvere il problema stesso, in quanto l'oggetto (come nel caso del giusto e dell'ingiusto) non si trova fuori del concetto.

Ma nella filosofia trascendentale non ci sono se non solamente le questioni cosmologiche, rispetto alle quali si può esigere a ragione una risposta sufficiente, che concerna la natura dell'oggetto, senza che sia permesso al filosofo di sottrarvisi scusandosi con la impenetrabile oscurità; e queste questioni possono riguardare soltanto le idee cosmologiche. L'oggetto infatti dev'esser dato empiricamente, e la questione si riferisce soltanto alla conformità di esso con una idea. Se l'oggetto è trascendentale, e quindi per se stesso ignoto, per es. se il qualcosa, il cui fenomeno (in noi stessi) è pensiero (l'anima), sia in sè un essere semplice; se ci sia una causa di tutte quante le cose, che è

assolutamente necessaria, e così via; allora noi dobbiamo cercare alla nostra idea un oggetto, di cui noi possiamo confessare che ci è ignoto, ma non per questo tuttavia impossibile[1]. Le idee cosmologiche hanno soltanto questo di proprio, che possono presupporre come dato il loro oggetto e la sintesi empirica richiesta pel suo concetto; e la questione, che sorge da esse, concerne soltanto il progresso di questa sintesi, in quanto deve abbracciare la totalità assoluta, la quale non è più niente di empirico, non potendo esser data in nessuna esperienza. Ora, poichè qui si parla unicamente d'una cosa come oggetto di una esperienza possibile, e non come cosa in se stessa, la soluzione della questione cosmologica trascendentale non può esser mai fuori della idea; perchè essa non riguarda un oggetto in se stesso; e rispetto alla esperienza possibile non si cerca quel che *in concreto* possa esser dato in una qual sia esperienza, ma quel che c'è nell'idea a cui la sintesi empirica si dee semplicemente avvicinare; essa, dunque, deve poter essere risoluta dall'idea soltanto; questa infatti è una semplice creatura della ragione, che non può, quindi, scusarsi e tirar fuori l'oggetto ignoto.

Nè è cosa tanto straordinaria, quanto pare a principio, che una scienza, rispetto a tutte le questioni appartenenti al suo complesso *(quaestiones domesticae)*, possa esigere e attendere vere soluzioni certe, quantunque pel momento non si siano per anco forse trovate. Oltre la filosofia tra-

---

[1] Certo, non si può dare nessuna risposta alla questione, qual sia la natura di un oggetto trascendentale, cioè che cosa esso sia; ma è anche vero, che non c'è nè anche la questione, appunto perchè non è stato dato un oggetto di essa. Quindi tutte le questioni della psicologia trascendentale possono ricevere e ricevono effettivamente una risposta, giacchè esse riguardano il soggetto trascendentale di tutti i fenomeni interni, che non è a sua volta fenomeno, e però non è dato come oggetto, ed è qualcosa per cui nessuna delle categorie (per le quali propriamente è posta la questione) trova le condizioni per la sua applicazione. Qui è dunque il caso, in cui vale il detto comune, che nessuna risposta è anche una risposta; cioè una questione circa la natura di questo qualcosa, che non può esser concepito mediante nessun predicato determinato, essendo al tutto posto fuori della sfera degli oggetti, che ci possono esser dati, è affatto nulla e vuota. *(N. di K.)*

scendentale, ci sono altre due scienze razionali pure, una di contenuto puramente speculativo, l'altra di contenuto pratico: la matematica pura e la morale pura. Si è mai sentito dire che a cagione della ignoranza necessaria delle condizioni sia stato dato per incerto qual rapporto abbia esattamente in numeri razionali o irrazionali il diametro al cerchio? Poichè coi primi non può esser dato in modo interamente congruo, e coi secondi non è stato tuttavia trovato, si riteneva che almeno l'impossibilità di una tale soluzione potesse essere conosciuta con certezza, e Lambert[1] ne diede la prova. Nei principii universali dei costumi non vi può esser nulla d'incerto, perchè le proposizioni o sono affatto nulle e prive di senso, o devono scaturire semplicemente da' nostri concetti razionali. Al contrario, nella scienza della natura c'è un'infinità di congetture, rispetto alle quali non è dato sperar mai certezza, poichè i fenomeni della natura sono oggetti, che ci sono dati indipendentemente dai nostri concetti, e la cui chiave pertanto non è in noi e nel nostro pensiero puro, ma fuori di noi, e appunto per questo in molti casi non può esser trovata; e quindi non si può sperare una soluzione sicura. Io non conto qui le questioni dell'Analitica trascendentale, che riguardano la deduzione della nostra conoscenza pura, perchè noi ora trattiamo della certezza dei giudizi soltanto rispetto agli oggetti, e non rispetto all'origine dei nostri concetti stessi.

Noi dunque non potremo sottrarci all'obbligo di una soluzione, almeno critica, delle proposte questioni razionali levando querimonie per gli angusti limiti della no-

---

[1] Giovanni Enrico Lambert, di Mülhausen in Alsazia (1728-1777), uno degli amici di Kant, che più influirono sullo sviluppo del suo pensiero; vedi O. Baensch, *J. H. Lamberts Philos. u. seine Stellung zu-Kant* (Tubinga-Lipsia, 1902). Suoi scritti principali, oltre la corrispondenza con K., *Kosmologische Briefe üb. die Einrichtung des Weltbaues* (1761); *Neues Organon, od. Gedanken üb. die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, 2 voll. (1764); *Anlage zur Architektonik, od. Theorie des Einfachen u. Ersten in der philos. u. mathem. Erkenntniss*, 2 voll. (1771); *Logische u. philos. Abhandlungen* (1782).

stra ragione e ripetendo, con l'aria di una umile coscienza della nostra capacità, che sia sopra le forze della nostra ragione determinare se il mondo ci sia dall'eternità o se abbia un principio; se lo spazio cosmico è pieno d'essere all'infinito, o se è chiuso dentro certi limiti; se c'è nel mondo qualcosa di semplice, o se tutto dev'essere diviso all'infinito; se si dà una produzione e creazione dalla libertà, o se tutto è legato alla catena dell'ordine della natura; se, infine, c'è un essere affatto incondizionato e in sè necessario, o se tutto nella sua esistenza è condizionato, e quindi esternamente dipendente e in sè contingente. Giacchè tutte queste questioni concernono un oggetto, che non può esser dato altrove che nel nostro pensiero, cioè la totalità assolutamente incondizionata della sintesi dei fenomeni. Se noi su ciò non possiamo dire e determinar nulla di certo in base a' nostri propri concetti, non ne dobbiamo gettare la colpa sulla cosa, che ci si cela; giacchè una cosa di questo genere (non essendo punto fuori della nostra idea) non ci può esser data, ma dobbiamo noi cercare la causa nella nostra idea stessa; che è un problema che non ammette alcuna soluzione, ma di cui tuttavia noi ostinatamente c'interessiamo, come se gli corrispondesse un oggetto reale. Una esposizione chiara della dialettica inerente al nostro stesso concetto ci menerebbe subito alla piena certezza di quel che noi dobbiamo giudicare rispetto a una tale questione.

Al vostro pretesto dell'ignoranza per ciò che riguarda questo problema, si può prima di tutto opporre questa domanda, alla quale almeno vi tocca di risponder chiaro: donde vi vengono le idee, la cui soluzione vi avviluppa qui in tale difficoltà? Son forse fenomeni, di cui vi occorre la spiegazione e di cui, in conseguenza di queste idee, voi non dovete cercare se non i principii o la regola della loro esposizione? Se ammettete, che la natura sia tutta scoperta innanzi a voi, che niente ai vostri sensi e alla vostra coscienza, di tutto quello che è proposto alla vostra intuizione, sia nascosto, voi non potrete tuttavia con nessuna

esperienza conoscere *in concreto* l'oggetto delle vostre idee (perchè, oltre questa perfetta intuizione, si richiede anche una sintesi completa e la coscienza della sua assoluta totalità, coscienza impossibile affatto per una conoscenza empirica); sicchè la vostra questione non può in nessun modo essere necessaria alla spiegazione di un qualsiasi fenomeno che si presenti, nè quindi può esser posta dall'oggetto stesso. L'oggetto infatti non si può mai presentare, perchè non può essere dato per alcuna possibile esperienza. Voi, con tutte le percezioni possibili, restate sempre chiusi tra condizioni, o nello spazio o nel tempo, e non giungete a nulla d'incondizionato, per determinare se questo incondizionato debba essere posto in un cominciamento assoluto della sintesi, o in una assoluta totalità della serie senza nessun cominciamento. Ma il tutto nel senso empirico è sempre soltanto relativo. Il tutto assoluto della grandezza (l'universo), della divisione, della derivazione, della condizione dell'esistere in generale, con tutte le questioni se sia da realizzare con una sintesi finita, ovvero con una sintesi prodotta all'infinito, non ha che fare con alcuna esperienza possibile. Voi, per es., non potrete spiegare meglio, o magari solo altrimenti, i fenomeni di un corpo, se ammettete che consti di parti semplici o in tutto e per tutto sempre di parti composte; perchè non vi si può presentare un fenomeno semplice e tanto meno una composizione infinita. I fenomeni chiedono soltanto d'essere spiegati, finchè son date nella percezione le condizioni della loro spiegazione; ma tutto ciò che non può essere dato in esse, compreso in un tutto assoluto, non è una percezione. Questo tutto invece è quello propriamente, di cui si domanda la spiegazione nei problemi trascendentali della ragione.

Poichè, dunque, la soluzione stessa di questi problemi non può aversi mai nell'esperienza, voi non potete dire che sia incerto ciò che qui deve attribuirsi all'oggetto. Giacchè il vostro oggetto è semplicemente nel vostro cervello, e non può punto esser dato fuori di esso; quindi non do-

vete curarvi se non di esser coerenti con voi stessi e di evitare l'anfibolia, che fa della vostra idea una pretesa rappresentazione di un oggetto empiricamente dato e da conoscere quindi secondo le leggi dell'esperienza. La soluzione dommatica, dunque, non è incerta, ma impossibile. Questa critica, per altro, che può essere pienamente certa, non considera la questione oggettivamente, ma secondo i fondamenti della conoscenza, nella quale essa è fondata.

SEZIONE QUINTA

Idea scettica delle questioni cosmologiche per tutte quattro le idee trascendentali.

Noi ci asterremmo volentieri dalla esigenza di veder risolute dommaticamente le nostre questioni, se comprendessimo anticipatamente che, riuscita pure la soluzione che si vuole, essa non farebbe se non aumentare ancora la nostra ignoranza e da una oscurità farci precipitare in un'oscurità anche maggiore, e forse a dirittura in contraddizione. Se la nostra questione è posta solamente per avere un'affermazione o una negazione, volendo procedere con prudenza, si deve pel momento lasciar da parte le ragioni probabili della soluzione, e vedere prima che cosa si guadagnerebbe se la risposta riuscisse favorevole a una parte, e che cosa se riuscisse favorevole all'altra parte. Che se si trova che in entrambi i casi non si riesce se non ad una cosa priva di senso (a un non-senso), allora noi abbiamo fondato motivo di sottoporre a una ricerca critica la nostra questione stessa, e vedere se essa non poggi per se medesima su un presupposto infondato e abbia che fare con una idea che svela meglio la propria falsità nell'applicazione e per le sue conseguenze, che nell'astratta rappresentazione. È il gran vantaggio, che ha il metodo scettico di trattare le questioni, che la ragion pura propone alla ragion pura; e così con poca spesa si può essere

sbarazzati d'una gran farragine dommatica, per porre al suo luogo una critica modesta; la quale, come un vero catartico, purgherà felicemente dalla presunzione e dalla sua compagna, la polimatia.

Se io pertanto d'una idea cosmologica potessi sapere prima che, qualunque parte essa abbracciasse dell'incondizionato della sintesi regressiva dei fenomeni, sarebbe tuttavia per ogni concetto dell'intelletto o troppo grande o troppo piccola, allora io comprenderei che — poichè ella non ha tuttavia che fare se non con un oggetto dell'esperienza, il quale deve essere adeguato a un possibile concetto intellettuale, — essa non può non riuscire affatto vuota e senza significato, dal momento che l'oggetto non è ad essa adeguato, per quanto io procuri di adattarglielo. E questo è effettivamente il caso di tutti i concetti cosmologici, i quali anche appunto perciò avviluppano la ragione, finchè questa vi aderisca, in una inevitabile antinomia.

Infatti ammettete:

primieramente, che il mondo non abbia un cominciamento; e allora essa è troppo grande pel vostro concetto; giacchè questo, consistendo in un successivo regresso, non può mai esaurire tutta l'eternità come già trascorsa. Supponete che abbia un cominciamento; e allora esso è al contrario troppo piccolo pel vostro concetto intellettuale nel necessario regresso empirico. Infatti, poichè il cominciamento presuppone sempre un tempo che preceda, così nè anch'esso è incondizionato, e la legge dell'uso empirico dell'intelletto vi fa cercare una condizione di tempo ancora più alta; e il mondo è, dunque, manifestamente troppo piccolo per questa legge.

Così è del pari per la doppia soluzione della questione circa la grandezza del mondo rispetto allo spazio. Chè se esso è infinito e illimitato, è troppo grande per ogni concetto empirico possibile. Se è finito e limitato, voi domandate ancora a ragione: che cosa determina questo limite? Lo spazio vuoto non è un correlato per sè stante

delle cose, e non può essere una condizione alla quale voi possiate arrestarvi, e molto meno poi una condizione empirica che formi una parte di un'esperienza possibile (giacchè, chi può avere un'esperienza dell'assolutamente vuoto?). Ma per la totalità assoluta della sintesi empirica si richiede sempre che l'incondizionato sia un concetto dell'esperienza. Dunque, un mondo limitato è, pel vostro concetto, troppo piccolo.

In secondo luogo, se ogni fenomeno nello spazio (materia) consta di parti infinite, il regresso della divisione pel vostro concetto è sempre troppo grande; e se la divisione dello spazio deve una volta cessare a un membro di essa (al semplice), esso è troppo piccolo per l'idea dell'incondizionato. Giacchè tale membro lascia sempre possibile un ulteriore progresso a una molteplicità di parti in esso comprese.

In terzo luogo, se ammettete che in tutto quello che accade nel mondo, non ci sia se non conseguenze delle leggi della natura, allora la causalità della causa è sempre, da capo, qualcosa che accade, e rende necessario il vostro regresso a una causa sempre più alta, e quindi il prolungamento della serie delle condizioni *a parte priori*, senza arrestarvi. La semplice natura efficiente, dunque, è per ogni vostro concetto, nella sintesi dei fatti cosmici, troppo grande.

Che se voi scegliete qua e là fatti prodottisi da sè, quindi una produzione per libertà, allora vi insegue il perchè secondo una legge inevitabile della natura e vi obbliga a superare questo punto secondo la legge causale dell'esperienza e trovate che una totalità siffatta del nesso è troppo piccola pel vostro necessario concetto empirico.

In quarto luogo, se ammettete un essere assolutamente necessario (sia esso il mondo stesso, o qualche cosa nel mondo, o la causa del mondo), voi lo ponete in un tempo infinitamente lontano da ogni punto dato del tempo; perchè, altrimenti esso dipenderebbe da un'altra e più remota esistenza. Ma allora questa esistenza pel

vostro concetto empirico è inaccettabile e troppo grande, perchè possiate mai raggiungerla con un regresso continuato.

Che se, a vostro avviso, tutto ciò che appartiene al mondo (sia come condizionato, sia come condizione), è contingente, ogni esistenza a voi data è troppo piccola pel vostro concetto. Perchè essa vi costringe a cercare sempre un'altra esistenza, dalla quale essa dipenda.

Noi, in tutti questi casi, abbiamo detto che l'idea cosmologica è pel regresso empirico e quindi per ogni possibile concetto dell'intelletto o troppo grande o, sempre per gli stessi, troppo piccola. Perchè non ci siamo espressi inversamente e non abbiamo detto che nel primo caso il concetto empirico per l'idea è sempre troppo piccolo, nel secondo invece troppo grande, e che la colpa quindi è del regresso empirico, invece di accusare l'idea cosmologica di sviarsi per eccesso o per difetto dal suo scopo, ossia dall'esperienza possibile? La ragione fu questa: l'esperienza possibile è quello che solo può dare ai nostri concetti la realtà; e senza di cui ogni concetto non è se non idea, senza verità e senza rapporto a un oggetto. Quindi il concetto empirico possibile era stregua, alla quale doveva essere giudicata l'idea, se ell'è una semplice idea e un ente di ragione, o se trova nel mondo il suo oggetto. Infatti, che relativamente a qualche altra cosa sia troppo grande o troppo piccolo non si dice se non di ciò, che è ammesso soltanto per quest'altra cosa, e dev'essere ad essa indirizzato. Tra i giuochi delle antiche scuole dialettiche c'era anche la domanda: se una palla non passa per un buco, che cosa si deve dire: che la palla è troppo grossa, o che il buco è troppo piccolo? In questo caso è indifferente il modo in cui volete esprimervi; perchè voi non sapete quale dei due c'è per l'altro. Invece, non direte che l'uomo è troppo lungo pel suo vestito, ma che il vestito è troppo corto per l'uomo.

Noi, dunque, siamo portati almeno a sospettare che le idee cosmologiche, e con esse tutte le affermazioni sofisti-

che che sono tra loro in conflitto, abbiano forse a loro fondamento un concetto vuoto e puramente immaginario del mondo, in cui c'è dato l'oggetto di queste idee; e questo sospetto già ci può mettere sulla giusta traccia per scoprire l'illusione che ci ha fatto per tanto tempo andare errando.

SEZIONE SESTA

L'idealismo trascendentale come chiave della soluzione della dialettica cosmologica.

Noi abbiamo dimostrato sufficientemente nell'Estetica trascendentale, che tutto ciò che è intuito nello spazio o nel tempo, non è altro che fenomeni, cioè semplici rappresentazioni, le quali, come sono rappresentate in quanto esseri estesi o serie di cangiamenti, non hanno fuori del nostro pensiero nessuna esistenza che sia fondata in sè. Questa dottrina chiamo io idealismo trascendentale[1]. Il realista nel senso trascendentale fa di queste modificazioni della nostra sensibilità cose in sè sussistenti, e cangia quindi le semplici rappresentazioni in cose in sè.

Ci si farebbe torto, se ci si volesse attribuire quel già da tanto screditato idealismo, il quale, ammettendo la realtà propria dello spazio, nega l'esistenza dell'essere esteso in esso, o almeno la mette in dubbio, e tra sogno e verità, in questo punto non riconosce differenza sufficientemente dimostrabile. Per ciò che riguarda i fenomeni del senso interno nel tempo, non trova in essi come cose reali difficoltà di sorta; che anzi afferma che soltanto questa esperienza interna può bastare a provare l'esistenza reale del suo oggetto.

---

1 Io del resto l'ho anche detto talvolta idealismo formale, per distinguerlo dal materiale o comune, che mette in dubbio o nega l'esistenza stessa delle cose esterne. In qualche caso pare consigliabile servirsi di questa anzi che della sopra detta espressione, per evitare ogni equivoco. *(N. di K. agg. nella 2ª ediz.)* Cfr. parte I, p. 230.

Il nostro idealismo trascendentale, al contrario, ammette che siano altrettanto reali gli oggetti dell'intuizione esterna che sono intuiti nello spazio, quanto nel tempo tutti i cangiamenti rappresentati dal senso interno. Infatti, siccome lo spazio è già una forma di quella intuizione, che noi diciamo esterna, e senz'oggetti *(Gegenstände)* in esso non vi sarebbe di certo nessuna rappresentazione empirica, noi possiamo e dobbiamo ammettere in esso, come reali, esseri estesi; e lo stesso è del tempo. Quello spazio stesso bensì insieme con questo tempo, e, in una con tutte due, le rispettive specie di fenomeni, non sono tuttavia in se stessi *cose* ma soltanto rappresentazioni, e non possono esistere punto fuori dell'animo nostro, e la stessa intuizione interna e sensibile del nostro animo (come oggetto della coscienza), la cui determinazione per la successione di stati differenti vien rappresentata nel tempo, non è nè anche il Me vero e proprio, come esiste in sè, o il soggetto trascendentale, ma solamente un fenomeno, dato alla sensibilità, di questo essere a noi ignoto. L'esistenza di questo fenomeno interno, come cosa così esistente in sè, non può essere ammessa, perchè è sua condizione il tempo, che non può essere determinazione di una cosa in sè. Ma nello spazio e nel tempo la verità empirica dei fenomeni è abbastanza assicurata e sufficientemente staccata da ogni parentela col sogno, se l'uno o l'altro si unificano esattamente e universalmente in una esperienza secondo leggi empiriche.

Gli oggetti pertanto dell'esperienza *non sono mai* in sè, ma soltanto dati nell'esperienza, e non esistono punto fuori di essa. Che nella luna ci possano essere abitanti, benchè nessun uomo mai li abbia percepiti, deve certamente ammettersi; ma questo non significa altro se non che nel progresso possibile dell'esperienza noi potremmo incontrarci in essi; giacchè reale è tutto quello che sta in un contesto con una percezione secondo le leggi del processo empirico. Essi dunque allora sono reali, quando stanno in una connessione empirica con la mia coscienza

reale, quantunque non siano perciò reali in sè, cioè fuori del progresso della esperienza.

A noi non è dato altro di reale che la percezione e il progresso empirico da questa ad altre percezioni possibili. Giacchè in se stessi i fenomeni, come semplici rappresentazioni, non sono reali se non nella percezione, che nel fatto non è se non la realtà di una rappresentazione empirica, cioè fenomeno. Il dire un fenomeno prima della percezione cosa reale, o significa che nel processo della esperienza dobbiamo noi imbatterci in tale percezione, o non ha punto significato di sorta; perchè che esista in sè, senza relazione ai nostri sensi e all'esperienza possibile, potrebbe dirsi, se si parlasse di una cosa in sè. Invece, si parla solo di un fenomeno nello spazio e nel tempo, che non sono, nè l'uno nè l'altro, determinazioni della cosa in sè, ma soltanto della nostra sensibilità: sicchè ciò che è in essi (fenomeni), non è qualcosa in sè, ma semplici rappresentazioni, le quali, se non sono date in noi (nella percezione), non possono trovarsi in nessun luogo.

La facoltà dell'intuizione sensibile non è propriamente se non capacità di essere modificato in un certo modo per via di rappresentazioni, il cui rapporto reciproco è una pura intuizione di spazio o di tempo (pure forme della nostra sensibilità), e che, in quanto sono unite e determinabili in questo rapporto (nello spazio e nel tempo) secondo le leggi dell'unità dell'esperienza, diconsi oggetti. La causa non-sensibile di queste rappresentazioni ci è affatto sconosciuta, e però non possiamo intuirlo come oggetto; giacchè un simile oggetto non dovrebbe esser rappresentato nè nello spazio nè nel tempo (semplici condizioni della rappresentazione sensibile): condizioni, senza le quali noi non possiamo pensare punto nessuna intuizione. Potendo chiamare la causa meramente intelligibile dei fenomeni in generale oggetto trascendentale, con questo noi abbiamo soltanto qualcosa, che corrisponde alla sensibilità in quanto recettività. A questo oggetto trascendentale possiamo ascrivere tutto l'ambito e la connessione delle no-

stre percezioni possibili, e dire che esso è dato in sè prima di ogni esperienza. Ma conformemente ad esso i fenomeni sono dati non in sè, bensì soltanto in questa esperienza, perchè sono mere rappresentazioni, che soltanto come percezioni importano un oggetto reale, quando cioè questa percezione si riconnetta con tutte le altre secondo le regole dell'unità dell'esperienza. Così può dirsi, che le cose reali del tempo passato sono date nell'oggetto trascendentale dell'esperienza; ma esse non sono per me oggetti e non sono reali nel tempo passato se non in quanto io mi rappresento che una serie regressiva di percezioni possibili (vuoi nel filo della storia, vuoi sulle tracce delle cause e degli effetti) secondo le leggi empiriche, in una parola, il corso del mondo riporta a una serie di tempo trascorsa quale condizione del tempo presente; il quale allora è, per altro, rappresentato come reale solo nel nesso di una esperienza possibile, e non in sè; di guisa che tutti i fatti da tempo immemorabile trascorsi prima della mia esistenza non significano altro che la possibilità del prolungamento della catena dell'esperienza, dalla percezione attuale, su, su, alle condizioni che determinano questa percezione nel tempo.

Se pertanto io mi rappresento insieme tutti gli oggetti dei sensi, esistenti in tutto il tempo e in tutti gli spazi, io non ve li aggiungo prima dell'esperienza, ma questa rappresentazione non è altro che il pensiero di una esperienza possibile nella sua assoluta totalità. Soltanto in essa questi oggetti (che sono soltanto semplici rappresentazioni) sono dati. Ma il dire che esistono prima d'ogni mia esperienza non vuol dire se non che essi si dovranno incontrare in quella parte dell'esperienza, alla quale dalla percezione io devo risalire. La causa delle condizioni empiriche di questo risalire — e quindi a quale membro oppure fino a che punto nel regresso io posso trovarne — è trascendentale, e però mi è affatto ignota. Ma non si ha da fare con essa, sibbene solo con la regola del processo dell'esperienza, in cui gli oggetti, i fenomeni, sono dati. Nel

risultato è del resto tutt'uno, se dico: io posso, nel processo empirico nello spazio, incontrarmi in astri, che son lontani cento volte più degli estremi, che io vedo, o se dico: probabilmente nello spazio ce ne sono, quantunque nessun uomo mai li abbia percepiti o sia per percepirli; perchè, quando anche essi fossero in generale cose in sè senza rapporto a un'esperienza possibile, essi per me non son nulla, e però non sono oggetti, se non in quanto vengon compresi nella serie del regresso empirico. Solo in una diversa relazione, quando appunto questi fenomeni devono essere adoperati per l'idea cosmologica di un tutto assoluto, e si ha quindi da fare con una questione, che supera i limiti dell'esperienza possibile, solo allora la distinzione del modo, in cui si prende la realtà degli oggetti sensibili concepiti, è importante per ovviare a una fallace opinione, che deve inevitabilmente scaturire dall'equivoco circa i nostri propri concetti di esperienza.

SEZIONE SETTIMA

Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa.

Tutta l'antinomia della ragion pura poggia sull'argomento dialettico: se il condizionato è dato, è data anche la serie intera di tutte le sue condizioni; ma gli oggetti sensibili ci son dati; dunque, ecc. Con questo raziocinio, la cui premessa maggiore pare così naturale ed evidente, s'introducono, secondo le diverse condizioni (nella sintesi dei fenomeni), in quanto formano una serie, altrettante idee cosmologiche, che postulano la totalità assoluta di questa serie, e appunto per ciò mettono la ragione inevitabilmente in conflitto con se medesima. Ma prima di svelare la fallacia di questo argomento sofistico, dobbiamo prepararci a ciò con la rettificazione e determinazione di certi concetti, che qui ci si presentano.

Anzitutto, è chiara e indubitabilmente certa la seguente proposizione: che, se è dato il condizionato, appunto perciò ci è imposto un regresso nella serie delle sue condizioni; perchè questo importa già il concetto del condizionato, che qualcosa pertanto sia riferito a una condizione, e se questa è da capo condizionata, a una condizione più remota, e così per tutti i membri della serie. Questa proposizione è, dunque, analitica, e si solleva al di sopra di ogni paura di fronte alla critica trascendentale. È un postulato logico della ragione questo di seguire con l'intelletto e portare quanto più innanzi è possibile quel rannodamento di un concetto alle sue condizioni, che è inerente già allo stesso concetto.

Poi, se tanto il condizionato quanto la sua condizione sono cose in sè, allora, se il primo è dato, non solo è imposto il regresso alla seconda, ma con ciò questo regresso è già realmente dato; e poichè questo vale di tutti i membri della serie, la serie intera delle condizioni, e quindi anche l'incondizionato, è pur data, o piuttosto presupposta per ciò stesso che è dato il condizionato, il quale solo mediante quella serie è possibile. Qui la sintesi del condizionato con la sua condizione è una sintesi del semplice intelletto, il quale rappresenta le cose come esse sono, senza badare se noi possiamo pervenire alla conoscenza delle medesime. Al contrario, quando io ho da fare con fenomeni, che, come semplici rappresentazioni, non sono punto dati, se non pervengono alla loro conoscenza (ossia, a loro stessi, poichè essi non sono se non conoscenze empiriche), non posso dire in quello stesso senso, che, se il condizionato è dato, son date anche tutte le condizioni (come fenomeni) di esso, e non posso quindi a niun patto conchiudere alla totalità assoluta della serie di esse. I fenomeni infatti nell'apprensione stessa non sono altro che una sintesi empirica (nello spazio e nel tempo), e non sono dunque dati se non in questa. Ora, non è necessario che, se il condizionato (nel fenomeno) è dato, sia quindi data insieme e presupposta anche la sintesi, che costituisce la

sua condizione empirica, ma questa ha luogo nel regresso, e giammai senza di questo. Si può dire bensì, in tal caso, che un regresso alle condizioni, ossia una continuata sintesi empirica dal lato di queste è richiesta o imposta, e che non possono mancare le condizioni, che vengon date mediante tale regresso.

Ne risulta, che la premessa maggiore del raziocinio cosmologico prende il condizionato nel senso trascendentale di una categoria pura, ma la minore nel senso empirico di un concetto intellettuale applicato a semplici fenomeni; e però vi ricorre quell'errore dialettico, che si dice *sophisma figurae dictionis*. Ma questo errore non è commesso ad arte, sibbene è una illusione affatto naturale della comune ragione. Infatti per essa noi supponiamo (nella maggiore), quasi senza accorgercene, le condizioni e la loro serie, se qualcosa è dato come condizionato, perchè questo non è altro che l'esigenza logica di assumere per una data conseguenza premesse complete; e poichè nel nesso del condizionato con la sua condizione non c'è un ordine temporale; essi son presupposti in sè come dati simultaneamente. Poi è altrettanto naturale (nella minore) considerare i fenomeni quali cose in sè, e oggetti dati al semplice intelletto, com'è avvenuto nella maggiore, poichè io ho fatto astrazione da tutte le condizioni dell'intuizione, nelle quali soltanto è possibile che oggetti sieno dati. Ma noi qui avevamo trascurato una distinzione degna di nota tra i concetti. La sintesi del condizionato con la sua condizione e la serie totale delle condizioni (nella maggiore) non importava nè una limitazione di tempo, nè un concetto di successione. Al contrario, la sintesi empirica e la serie delle condizioni nel fenomeno (sussunta nella minore) è data come necessariamente successiva e solo un termine dopo l'altro nel tempo: e però io non potevo presupporre qui, come là, la totalità assoluta della sintesi e della serie quindi rappresentata, perchè là tutti i membri della serie sono dati in sè (senza condizione temporale), e qui invece non sono possibili se non mediante il regresso succes-

sivo, che non è dato se non a patto che lo si compia realmente.

Dopo la dimostrazione di un tale errore inerente all'argomento posto da tutti a base (delle affermazioni cosmologiche), entrambe le due parti contendenti possono essere a buon dritto rimandate, come quelle che non fondano la loro pretesa in nessun titolo solido. Ma intanto non è messo termine al loro dissidio pel solo fatto, che esse sarebbero state convinte di aver torto, una di esse o tutte due, nella cosa stessa che affermano (nella conclusione), non avendo saputo costruirla su argomenti validi. Pure, nulla parrebbe più chiaro di questo: che cioè di due, uno dei quali afferma: il mondo ha un cominciamento, e l'altro: il mondo non ha un cominciamento, ma è dall'eternità, uno debba aver ragione. Ma se è così, egli è perchè, se pari è la chiarezza delle due parti, non è mai possibile tuttavia decider da che parte sia la ragione; e il conflitto dura dopo come prima, benchè le due parti siano state mandate in pace dal tribunale della ragione; non rimane, dunque, altro mezzo per porre termine stabilmente al conflitto e con soddisfazione di ambe le parti, se non che siano convinte finalmente, poichè l'una può così bene confutar l'altra, che esse combattono per nulla, e che una certa apparenza trascendentale ha messo loro innanzi una realtà, dove non ce n'è. Questa è la via che noi ora batteremo per la composizione d'una lite che non si può risolvere.

* * *

Zenone d'Elea, sottile dialettico, fu già da Platone molto biasimato come petulante sofista[1], perchè egli, per dar prova della sua arte, cercava una stessa proposizione dimostrarla per mezzo di speciosi argomenti, e subito dopo abbatterla con altri argomenti altrettanto forti. Egli affermava che Dio (che probabilmente per lui non era altro

1 Questa allusione poco esatta al *Fedro*, p. 261 D fa pensare a una conoscenza indiretta e vaga del luogo di Platone.

che il mondo) non è nè finito nè infinito; non è nè in movimento nè in quiete; non è nè simile ad altra cosa nè dissimile. A quelli che lo han giudicato su questo, è sembrato che egli abbia voluto negare affatto due proposizioni tra loro contraddittorie, ciò che è assurdo. Ma io non trovo che si abbia ragione a mettergli a carico quest'assurdo. Illustrerò ora più da vicino la prima di queste proposizioni. Per ciò che riguarda le rimanenti, se con la parola Dio egli intese l'universo, egli doveva certamente dire, che questo nè è costantemente presente nel suo luogo (in quiete), nè cangia luogo (si muove), perchè tutti i luoghi sono nell'universo e questo stesso, dunque, non è in nessun luogo. Se l'universo comprende in sè tutto quello che esiste, esso altresì pertanto non è simile a un'altra cosa, nè dissimile, perchè fuori di essa non c'è un'altra cosa, con la quale possa essere paragonato. Se due giudizi fra loro opposti presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi malgrado la loro opposizione (che intanto non è una vera e propria contraddizione), perchè non ha luogo la condizione, alla quale soltanto ciascuna di queste proposizioni dovrebbe esser valida.

Se uno dicesse: ogni corpo o odora bene o odora non bene, ci sarebbe un terzo caso, cioè che non odori (non esali) punto, e le due proposizioni opposte potrebbero essere ambedue false. Se io dico che è odoroso o non odoroso *(vel suaveolens vel non suaveolens)*, questi sono due giudizi tra loro opposti contraddittorii, e solo il primo è falso, ma il suo opposto contraddittorio, ossia che alcuni corpi sono non odorosi, abbraccia in sè anche i corpi, che non odorano punto. Nell'opposizione precedente *(per disparata)* rimaneva ancora la condizione accidentale del concetto dei corpi (l'odore), malgrado il giudizio contrario, e quindi non era da questo soppresso: sicchè quest'ultimo non era l'opposto contraddittorio del primo.

Se io pertanto dico: il mondo, rispetto allo spazio, o è infinito o non è infinito *(non est infinitus)*, se la prima proposizione è falsa, dev'esser vero il suo opposto con-

tradditorio: il mondo non è infinito. Io verrei così a negare soltanto un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma, se si dice: il mondo o è infinito, o è finito (non infinito), tutte due le cose potrebber essere false. Infatti, io considero allora il mondo come in se stesso limitato quanto alla sua grandezza, poichè nella proposizione opposta non soltanto nego l'infinità, e con essa forse tutta la sua esistenza a sè, ma aggiungo una determinazione al mondo come cosa reale in se stessa; determinazione, che può ben essere falsa, ove cioè il mondo non dovesse esser dato come una cosa in sè, e però nè come infinito nè come finito rispetto alla sua grandezza. Mi sia permesso di poter chiamare questa specie di opposizione dialettica, e quella invece della contraddizione, opposizione analitica. Due giudizi, dunque, tra loro opposti dialetticamente possono essere tutti due falsi, perchè l'uno non contraddice semplicemente all'altro, ma dice qualcosa di più che non occorra alla contraddizione.

Se le due proposizioni: — il mondo rispetto alla grandezza è infinito, il mondo rispetto alla sua grandezza è finito, — sono considerate come tra loro opposte contraddittorie, si viene ad ammettere che il mondo (la serie tutta dei fenomeni) sia una cosa in sè. Infatti esso resta, sia che io neghi nella serie de' suoi fenomeni il regresso infinito o il finito. Ma io tolgo via questo presupposto o questa apparenza trascendentale, e nego che il mondo sia una cosa in sè; e allora l'opposizione contraddittoria delle due affermazioni si muta in una semplice opposizione dialettica; e poichè il mondo non esiste punto in sè (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), esso non esiste nè come un tutto in sè infinito, nè come un tutto in sè finito. Esso può aversi solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni, e non per sè. Quindi, se questa è sempre condizionata, essa non è mai data tutta, e il mondo quindi non è un tutto incondizionato, e però non esiste nemmeno come tale, nè di grandezza infinita nè di grandezza finita.

Ciò che qui è stato detto della prima idea cosmologica, cioè dell'assoluta totalità della grandezza nel fenomeno, vale anche di tutte le altre. La serie delle condizioni non si può trovare se non nella stessa sintesi regressiva, non già in sè nel fenomeno, come una cosa vera e propria, data innanzi a ogni regresso. Quindi io dovrò anche dire: la quantità delle parti in un fenomeno dato non è nè finita, nè infinita perchè il fenomeno non è nulla di esistente in sè, e le parti anzi tutto son date per regresso e nel regresso della sintesi decompon itrice; il quale regresso, mai assolutamente tutto, non è dato nè come finito, nè come infinito. Lo stesso vale della serie delle cause superordinate l'una all'altra, o delle esistenze condizionate fino a quella incondizionatamente necessaria; serie, che non può esser mai considerata nè come finita nella sua totalità, nè come infinita, perchè essa, in quanto serie di rappresentazioni subordinate, consiste solo nel regresso dinamico, prima del quale, come serie esistente per sè, non può esistere a nessun patto.

Laonde l'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche vien superata dimostrando che essa è meramente dialettica, è un conflitto d'una apparenza che nasce da questo, che si è applicata l'idea dell'assoluta totalità, che non ha valore se non come condizione delle cose in sè, ai fenomeni, i quali invece non esistono se non nella rappresentazione e, ove costituiscono una serie, nel regresso successivo. Ma si può anche, viceversa, da questa antinomia ricavare un vero vantaggio, non certo dommatico, bensì critico e dottrinale: di dimostrare così indirettamente l'idealità trascendentale dei fenomeni, ove a qualcuno per avventura non bastasse la prova diretta dell'Estetica trascendentale. La dimostrazione consisterebbe in questo dilemma. Se il mondo è un tutto esistente in sè, esso è o finito o infinito. Ora la prima cosa è tanto falsa quanto è falsa la seconda (secondo le sopra addotte prove dell'antitesi, per una parte, e della tesi per l'altra). Dunque è anche falso, che il mondo (l'insieme di tutti i

fenomeni) sia un tutto esistente in sè. Donde poi segue, che i fenomeni in generale non sono nulla fuori delle nostre rappresentazioni: quello che volevamo appunto significare per l'idealità trascendentale di essi.

Quest'osservazione è di rilievo. Di qui si scorge, che le prove antecedenti della quadruplice antinomia non erano illusione, ma qualcosa di fondato, nell'ipotesi cioè, che i fenomeni o il mondo sensibile, che li comprende in sè tutti insieme, fossero cose in sè. Ma il conflitto delle proposizioni, che ne derivano, rivela che nella ipotesi c'è una falsità, e ci conduce pertanto a una scoperta della vera natura delle cose, come oggetti dei sensi. La dialettica trascendentale, adunque, non dà in alcun modo sostegno allo scetticismo, sibbene al metodo scettico, che può additare in sè un esempio della sua grande utilità, ove si schierino gli uni contro gli altri, nella loro più ampia libertà, gli argomenti della ragione, i quali alla fine, se non quello che si cercava, tuttavia forniranno sempre qualcosa di utile e servibile alla correzione de' nostri giudizi.

SEZIONE OTTAVA

Principio regolativo della ragion pura rispetto alle idee cosmologiche.

Poichè un massimo della serie di condizioni nel mondo sensibile come cosa in sè non è dato dal principio cosmologico della totalità, ma può solamente essere imposto nel regresso di essa serie, questo principio della ragion pura, nel suo significato per tal modo legittimo, conserva tuttavia il suo buon valore, ma non come assioma per pensar la totalità nell'oggetto come reale, sì come problema per l'intelletto, quindi pel soggetto a fine di instaurare e continuare la completezza nell'idea secondo il regresso lungo la serie delle condizioni di un dato condizionato. Infatti, nella sensibilità, cioè nello spazio e nel

tempo, ogni condizione, a cui noi possiamo giungere nell'esposizione di fenomeni dati, è, a sua volta, condizionata: perchè questi fenomeni non sono oggetti in sè, in cui possa in ogni caso aver luogo l'assolutamente incondizionato, ma semplici rappresentazioni empiriche, che devono sempre trovare nella intuizione la loro condizione, che li determini rispetto allo spazio o rispetto al tempo. Il principio della ragione, dunque, non è propriamente se non una *regola*, che nella serie delle condizioni di dati fenomeni impone un regresso, al quale non è dato mai di arrestarsi a un assolutamente incondizionato. Esso, dunque, non è un principio della possibilità dell'esperienza e della conoscenza empirica degli oggetti dei sensi, e però non è un principio dell'intelletto, giacchè ogni esperienza è chiusa ne' suoi limiti (secondo l'intuizione data); e non è nè anche un *principio costitutivo* della ragione per estendere il concetto del mondo sensibile oltre ogni possibile esperienza; sibbene un principio della maggiore possibile combinazione ed estensione della esperienza; un principio, per cui nessun limite empirico può valere come limite assoluto; quindi un principio della ragione, che, *come regola*, postula ciò che da noi deve farsi nel *regresso*, e *non anticipa* ciò che nell'oggetto è dato in sè innanzi a ogni regresso. E però lo denomino principio *regolativo* della ragione, dove, per contro, il principio della totalità assoluta della serie delle condizioni, come date nell'oggetto (nei fenomeni) in sè, sarebbe un principio cosmologico costitutivo, di cui ho mostrato la nullità [1] appunto per mezzo di questa distinzione, e voluto così evitare che si attribuisca, come altrimenti è inevitabile (per surrezione trascendentale), a un'idea, che serve semplicemente di regola, una realtà oggettiva.

Ora, per determinare convenientemente il senso di questa regola della ragion pura, si deve anzi tutto notare, che

---

[1] *Nichtigkeit*, non *Richtigkeit* (esattezza, regolarità) come, certo per un errore di stampa, dà l'ed. Erdmann dell'Accademia.

essa non può dire che cosa l'oggetto è, ma come si deve istituire il regresso empirico, per giungere al concetto completo dell'oggetto. Perchè, se avesse luogo la prima cosa, essa sarebbe un principio costitutivo, e un principio di questo genere ricavato dalla ragion pura non è mai possibile. Non si può dunque con ciò avere in niun modo l'intenzione di dire che la serie delle condizioni per un dato condizionato sia in sè finita o infinita, perchè così una semplice idea dell'assoluta totalità, che è creata unicamente in lei stessa, penserebbe un oggetto, che non può esser dato in nessuna esperienza, mentre a una serie di fenomeni si assegnerebbe una realtà oggettiva indipendente dalla sintesi empirica. L'idea razionale, dunque, prescriverà soltanto alla sintesi regressiva nella serie dei fenomeni una regola per la quale essa, dal condizionato, mediante tutte le condizioni l'una all'altra subordinate, procede fino all'incondizionato, sebbene questo non sia mai raggiunto. Giacchè l'assolutamente incondizionato non può guari trovarsi nell'esperienza.

Ora a questo fine si deve, in primo luogo, determinare esattamente la sintesi d'una serie, in quanto essa non è mai completa. A tal uopo ci si serve ordinariamente di due espressioni, che devono distinguere in ciò qualcosa, senza che si sappia indicar bene il principio di questa distinzione. I matematici parlano unicamente di un *progressus in infinitum*. Gli studiosi dei concetti (filosofi) vogliono invece che s'adoperi l'espressione di *progressus in indefinitum*. Senza fermarmi all'esame dello scrupolo, che ha consigliato a questi una tale distinzione, e al buono o infecondo uso di essa, cercherò di determinare esattamente questi concetti in rapporto al mio scopo.

D'una linea retta si può dire a ragione, che essa può esser prolungata all'infinito, e qui la distinzione dell'infinito e del progresso ulteriore indeterminato *(progressus in indefinitum)* sarebbe una vuota sottigliezza. Infatti, benchè, quando si dice: prolungate una linea, suoni forse meglio se si aggiunge *in indefinitum*, che non se si aggiunga

in infinitum, poichè la prima espressione non significa altro: prolungatela quanto voi volete, e la seconda invece: voi non dovete cessar mai di prolungarla (che in questo caso non è per l'appunto l'intenzione): tuttavia, quando si parla soltanto del potere, la prima espressione è interamente esatta; perchè potete renderla sempre maggiore all'infinito. E così è anche in tutti i casi, in cui non si parla se non del progresso, ossia del processo della condizione al condizionato: questo processo possibile va, nella serie dei fenomeni, all'infinito. Da una coppia di antenati, in linea discendente di generazione, voi potete andare innanzi senza fine e voi potete anche benissimo pensare che essa realmente nel mondo vada tanto innanzi. Qui infatti la ragione non ha mai bisogno d'una assoluta totalità della serie, poichè essa non la presuppone come condizione e come dato *(datum)*, ma solo come condizionato, che è soltanto dabile *(dabile)*, ed è aumentato senza fine.

Ben altrimenti va la cosa circa la questione quanto si estende il regresso, che ascende dal condizionato dato alle condizioni in una serie determinata; se io posso dire che è un regresso che si estende all'infinito, o solo un regresso che si estende indeterminatamente *(in indefinitum)*; e se io quindi dagli uomini ora viventi posso salire nella serie ai loro progenitori all'infinito; o se può dirsi solo che, per quanto io sia anche andato indietro, non ho trovato un principio empirico per ritenere la serie a un certo punto limitata, sicchè io sono autorizzato e insieme obbligato a cercare a ciascuno degli antenati ancora i suoi antenati, benchè io non li possa proprio presupporre.

Io dico pertanto: se nell'intuizione empirica è dato il tutto, il regresso nella serie delle sue condizioni interne va all'infinito. Ma, se è dato solo un membro della serie, dal quale il regresso deve quindi andare alla totalità assoluta, allora ha luogo solo un regresso per un tratto indeterminato *(in indefinitum)*. Così della divisione d'una materia data tra i suoi limiti (d'un corpo), deve dirsi che essa va all'infinito. Questa materia infatti è tutta, e però

data con tutte le sue parti possibili nella intuizione empirica. Ora, essendo la condizione di questo tutto la sua parte, e la condizione di questa parte la parte della parte, e così via; e non trovandosi mai in questo regresso di decomposizione un membro della serie delle condizioni incondizionato (indivisibile), non solo non c'è mai un principio empirico, per arrestarsi nella divisione, ma i membri più lontani della divisione, che si ha da continuare, sono essi stessi dati empiricamente prima di questa continua divisione, cioè la divisione va all'infinito. Al contrario, la serie dei progenitori di un uomo dato non è data nella sua assoluta totalità in nessuna esperienza possibile; pure il regresso risale da ciascun membro di questa generazione a uno più remoto, sicchè non è dato mai trovar nessun limite empirico, che rappresenti un membro assolutamente incondizionato. Ma poichè tuttavia anche i membri, che qui potrebbero dare la condizione, non stanno nell'intuizione empirica del tutto già prima del regresso: così questa non va all'infinito (della divisione del dato), ma per un tratto indeterminato di ricerca di un maggior numero di membri, per quelli dati[1]; membri che, alla lor volta, sono sempre soltanto condizionati.

In nessuno dei due casi, così del *regressus in infinitum* come di quello *in indefinitum*, la serie delle condizioni è considerata data come infinita nell'oggetto. Non sono cose che sono date in sè, ma fenomeni, che son dati come condizioni l'un dell'altro solo nello stesso regresso. La questione, dunque, non è più, quanta sia in se stessa questa serie delle condizioni, se finita o infinita, perchè essa non è in sè, ma: come noi dobbiamo porre il regresso empirico, e quanto continuarlo. E c'è infatti una distinzione importante rispetto alla regola di questo progresso. Se il tutto è dato empiricamente, allora è possibile retrocedere all'infinito nella serie delle sue interne condizioni. Ma, se esso non è dato, e deve invece esser dato mediante un

---

1 Ossia, come condizione dei membri dati.

regresso empirico, allora io posso solo dire: è possibile all'infinito procedere a condizioni sempre più alte della serie. Nel primo caso, potevo dire: ci sono sempre, e dati empiricamente, più membri, che io non ne raggiunga col regresso (della decomposizione); ma nel secondo caso: io posso nel regresso andare sempre più oltre, poichè nessun membro è dato empiricamente come assolutamente incondizionato e però ancora un membro più remoto è sempre possibile e quindi ammette una ricerca di esso come necessaria. Lì era necessario trovare più membri della serie, qui invece è sempre necessario cercarne di più, poichè nessuna esperienza è limitata in modo assoluto. Infatti, o voi non avete una percezione, che limiti assolutamente il vostro regresso empirico, e allora non dovete ritenere il vostro regresso come completo; o avete una tale percezione limitante la vostra serie, e allora questa percezione non può essere una parte della vostra serie compiuta (perchè ciò che limita, non dee esser distinto da ciò che ne è limitato) e allora voi dovete dunque continuare il vostro regresso anche a questa condizione, e così via.

La sezione seguente porrà queste osservazioni nella loro luce mercè la loro applicazione.

SEZIONE NONA

Dell'uso empirico del principio regolativo della ragione rispetto a tutte le idee cosmologiche.

Poichè non si dà, come più volte abbiamo mostrato, un uso trascendentale nè dei concetti puri dell'intelletto nè di quelli della ragione; poichè la totalità assoluta delle serie delle condizioni nel mondo sensibile si vale unicamente dell'uso trascendentale della ragione, che esige questa completezza incondizionata di ciò, che essa presuppone come cose in sè; e poichè invece il mondo sensibile non contiene cose in sè: non si può più parlare della quantità

assoluta delle serie in esso mondo, nè se esse possono essere in sè limitate, o illimitate, ma soltanto, quanto noi nel regresso empirico per ricondurre l'esperienza alle sue condizioni dobbiamo retrocedere, per non arrestarci, secondo la regola della ragione, ad altra soluzione delle questioni di essa che non sia quella adeguata all'oggetto.

Non c'è dunque altro valore del principio della ragione, se non come d'una regola del proseguimento e della grandezza di una esperienza possibile; il solo valore che ci rimanga, dopo che noi abbiamo a sufficienza provato la non validità di esso, come principio costitutivo dei fenomeni in se stessi. Che se noi lo possiamo mettere sott'occhio in modo indubitabile, è anche del tutto terminato il conflitto della ragione con se stessa, poichè mediante questa soluzione critica non soltanto vien tolta l'apparenza, che la metteva in discordia con se stessa, ma in suo luogo vien dischiuso il senso, in cui essa è d'accordo con se stessa, e il cui equivoco soltanto ha cagionato il conflitto, e cangiato un principio altrimenti dialettico in un principio dottrinale. Nel fatto, se si può difender questo principio nel suo significato soggettivo, di determinare il maggior uso possibile dell'intelletto nell'esperienza, adeguatamente agli oggetti di questa, ciò è proprio come se esso, quasi un assioma (che è impossibile per pura ragione), determinasse a priori in se stessi gli oggetti; perchè anche l'assioma, rispetto agli oggetti dell'esperienza, non potrebbe aver un maggiore influsso sull'estensione e correzione della nostra conoscenza, che di dimostrarsi attivo nell'uso empirico più esteso del nostro intelletto.

I. — Soluzione dell'idea cosmologica.

Della totalità della riunione dei fenomeni in un universo.

Così, qui come nelle rimanenti questioni cosmologiche, il fondamento del principio regolativo della ragione è la

proposizione, che nel regresso empirico non si può trovare veruna esperienza di un limite assoluto; nè però di una condizione come condizione di tal genere, che sia assolutamente incondizionata empiricamente. La ragione di ciò è che una simile esperienza dovrebbe comprendere in sè una limitazione dei fenomeni mediante il nulla o il vuoto, in cui avrebbe ad imbattersi con una percezione il regresso continuato; ciò che è impossibile.

Ora, questa proposizione, che dice lo stesso che io non arrivo nel regresso empirico se non a una condizione, che deve essa stessa a sua volta essere considerata come empiricamente condizionata, contiene, *in terminis*, la regola che, per quanto io possa procedere a questo modo nella serie ascendente, devo sempre cercare un membro superiore della serie, sia che poi questo mi possa esser noto per esperienza, sia che no.

Ora, per la soluzione del primo problema cosmologico, non è necessario altro che determinare se, nel regresso verso la grandezza incondizionata dell'universo (nel tempo e nello spazio), questa ascensione, che non è mai limitata, possa dirsi un regresso all'infinito, o solo un regresso continuato indeterminatamente *(in indefinitum)*.

La semplice rappresentazione della serie di tutti gli stati passati del mondo, come delle cose che sono simultaneamente nello spazio del mondo, non è altro, per se stessa, che un regresso empirico possibile, che io concepisco, sebbene ancora indeterminatamente, e da cui può sorgere soltanto il concetto di una tale serie di condizioni di una data percezione[1]. Ora io l'universo l'ho sempre soltanto nel concetto, ma in nessun modo (come totalità) nella in-

---

[1] Questa serie cosmica, dunque, non può essere nè maggiore nè minore del possibile regresso empirico, su cui soltanto poggia il suo concetto. E poichè questo non può darci un determinato infinito, ma anche tanto meno un determinato finito (assolutamente limitato): di qui è chiaro, che noi non possiamo assumere la grandezza del mondo nè come finita nè come infinita, perchè il regresso (ond'essa è rappresentata) non permette nè l'una cosa, nè l'altra. *(N. di K.)*

tuizione. Non posso, dunque, dalla sua grandezza conchiudere alla grandezza del regresso e determinar questa in conformità di quella; anzi io devo farmi un concetto della grandezza del mondo per mezzo della grandezza del regresso empirico. Del quale per altro non so mai se non che da ogni membro dato della serie di condizioni mi tocca di proceder oltre empiricamente a un membro sempre più alto (più lontano). Per questa via, dunque, la grandezza del tutto dei fenomeni non è punto determinata assolutamente; e quindi nè anche può dirsi che questo regresso vada all'infinito, perchè questo anticiperebbe i membri a cui il regresso non è ancora pervenuto, e rappresenterebbe la quantità di essi tanto grande, che nessuna sintesi empirica potrebbe più giungervi; e per conseguenza determinerebbe la grandezza del mondo innanzi al regresso (benchè in modo soltanto negativo): ciò che è impossibile. Giacchè esso non mi è dato per nessuna intuizione (nella sua totalità); quindi nè anche la sua grandezza può esser data punto prima del regresso. Pertanto della grandezza del mondo in sè non possiamo dir nulla, e nè anche, che in esso abbia luogo un *regressus in infinitum*; ma dobbiamo solo, secondo la regola determinante in esso il regresso empirico, cercare il concetto della sua grandezza. Ma questa regola non dice altro se non che, per quanto noi possiamo esser andati oltre nella serie delle condizioni empiriche, non dobbiamo mai ammettere un limite assoluto, bensì ogni fenomeno, come condizionato, subordinare a un altro come sua condizione, e quindi passare ulteriormente a questa: che è il *regressus in indefinitum*; il quale, non determinando una grandezza nell'oggetto, è evidentemente da distinguer bene da quello *in infinitum*.

Io non posso dire: il mondo è, rispetto al tempo passato o rispetto allo spazio, infinito. Infatti, un concetto simile di grandezza, come di una infinità data, è assolutamente impossibile empiricamente, e però anche rispetto al mondo in quanto oggetto de' sensi. E non dirò neppure: il regresso da una percezione data a tutto quello che la li-

mita in una serie, così nello spazio come nel tempo, va all'infinito; giacchè questo processo suppone la grandezza infinita del mondo; e neppure: esso è finito; giacchè il limite assoluto è parimenti impossibile empiricamente. Pertanto io non potrò dir nulla dell'oggetto intero dell'esperienza (del mondo sensibile), ma soltanto della regola, secondo la quale l'esperienza corrispondente al suo oggetto dev'esser istituita e proseguita.

Alla quistione cosmologica dunque circa la grandezza del mondo c'è la prima risposta, negativa: il mondo non ha un primo cominciamento nel tempo e non ha un limite estremo nello spazio.

Infatti, nel caso opposto, esso sarebbe da una parte limitato dal tempo vuoto, e dall'altra dallo spazio vuoto. Ora non potendo, come fenomeno, essere in se stesso nessuna delle due cose, perchè il fenomeno non è cosa in sè, dovrebbe essere possibile una percezione della limitazione mediante il tempo o lo spazio assolutamente vuoto, percezione onde questi confini del mondo fossero dati in una esperienza possibile. Ma una tale esperienza, come affatto vuota di contenuto, è impossibile. Dunque, un limite assoluto del mondo è empiricamente, quindi anche assolutamente, impossibile [1].

Di qui poi insieme ne segue la risposta affermativa: il regresso nella serie dei fenomeni del mondo, come determinazione della grandezza del mondo, va *in indefinitum*, che è come dire: il mondo sensibile non ha una grandezza assoluta, ma il regresso empirico (onde esso può esser dato soltanto dalla parte delle sue condizioni) ha la sua regola; la regola cioè di passare sempre da ciascun mem-

---

1 Si noterà che la prova qui è condotta in modo affatto diverso dalla prova dommatica addotta sopra nell'antitesi della prima antinomia. Quivi il mondo sensibile l'avevamo fatto valere, secondo le idee comuni e dommatiche, come cosa in sè, data prima d'ogni regresso e nella sua totalità; e gli avevamo negato, se non occupava tutto il tempo e tutto lo spazio, in generale ogni posto determinato qualsiasi in entrambi. Quindi la conseguenza era anche diversa da quella di qui, cioè si conchiudeva alla reale infinità di esso. *(N. di K.)*

bro della serie come condizionato, a uno ancora più lontano (sia per mezzo di vera e propria esperienza, o del filo della storia, o della catena delle cause e de' loro effetti) e di non rinunciare mai all'estensione del possibile uso empirico del proprio intelletto; che è poi anche il proprio e particolare ufficio della ragione ne' suoi principii.

Non è perciò prescritto un determinato regresso empirico, che s'avanzi incessantemente in una certa specie di fenomeni; per es., che da un uomo vivente si debba sempre risalire per la serie dei progenitori, senza aspettarsi una prima coppia, o per la serie dei corpi cosmici, senza ammettere un sole estremo: ma è imposto il passaggio da fenomeni a fenomeni, dovessero questi magari non darci nessuna percezione reale, poichè, ciò non ostante, essi tuttavia appartengono alla esperienza possibile.

Ogni cominciamento è nel tempo, e ogni limite dello esteso nello spazio. Ma spazio e tempo non sono se non nel mondo sensibile. E però soltanto i fenomeni nel mondo sono limitati condizionatamente, ma il mondo stesso non è limitato in modo condizionato, nè limitato in modo incondizionato.

Appunto per ciò, e poichè il mondo non può mai esser dato tutto e la serie stessa delle condizioni di un dato incondizionato non può nè anch'essa esser data come serie cosmica totale, il concetto della grandezza del mondo non può esser dato se non mediante il regresso e non già prima di questo in una intuizione collettiva. Ma esso consiste sempre soltanto nel determinare la grandezza e non dà quindi nessun concetto determinato, e però nè anche nessun concetto d'una grandezza che rispetto a una certa misura sia infinita, nè quindi va all'infinito (in certo modo dato), ma per un tratto indeterminato, per dare (all'esperienza) una grandezza, che diventa reale per mezzo di questo regresso.

II. — Soluzione dell'idea cosmologica.

Della totalità della divisione d'un tutto dato in una intuizione.

Se io divido un tutto, che è dato nella intuizione, vo da un condizionato alle condizioni della sua possibilità. La divisione delle parti *(subdivisio* o *decompositio)* è un regresso nella serie di queste condizioni. L'assoluta totalità di questa serie allora soltanto sarebbe data, quando il regresso potesse pervenire alle parti semplici. Ma se tutte le parti sono sempre da capo divisibili in una decomposizione continuamente procedente, la divisione, o il regresso dal condizionato alle sue condizioni va *in infinitum*: poichè le condizioni (le parti) sono contenute nel condizionato stesso; ed essendo questo dato tutto in un'intuizione racchiusa dentro i suoi limiti, anch'esse sono date tutte quante con esso. Il regresso dunque, non deve dirsi semplicemente un retrocedere *in indefinitum*, come solo consentiva la precedente idea cosmologica, dove io dovevo passare dal condizionato alle sue condizioni, che eran date fuori di esso, e quindi non simultaneamente con esso, ma che sopraggiungevano nel regresso empirico. Ciò non ostante, non è a nessun patto concesso di dire di un tal tutto, che è divisibile all'infinito: esso risulta d'infinite parti. Perchè, quantunque tutte le parti sian contenute nell'intuizione del tutto, pure non v'è contenuta tutta la divisione, che consiste soltanto nella decomposizione progressiva o nel regresso stesso, che solo rende reale la serie. Ora, essendo questo regresso infinito, tutti i membri (le parti), in verità, a cui esso giunge, son contenuti come aggregati nel tutto dato, ma non l'intera serie della divisione, che è successivamente infinita e non mai tutta, e però non può presentare una moltitudine infinita e un raccoglimento di essa in un tutto.

Questa avvertenza generale si può da prima applicare molto agevolmente allo spazio. Ogni spazio intuito ne' suoi limiti è un tal tutto, le cui parti, in ogni decomposizione,

sono sempre da capo spazio, ed è quindi divisibile all'infinito.

Quindi anche segue del tutto naturalmente la seconda applicazione, quella cioè a un fenomeno esterno chiuso nei suoi limiti (corpo). La divisibilità di esso si fonda sulla divisibilità dello spazio, che costituisce la possibilità del corpo come un tutto esteso. Questo è, dunque, divisibile all'infinito, senza tuttavia che per ciò consti di infinite parti.

Ei pare in vero che, dovendo un corpo, in quanto sostanza, essere rappresentato nello spazio, esso sarà distinto da questo in ciò che concerne la legge della divisibilità dello spazio; infatti si può in ogni caso ammettere, che la decomposizione non possa eliminare mai nell'ultimo ogni composizione, in quanto che allora ogni spazio, che del resto non ha niente di per sè stante, cesserebbe (ciò che è impossibile); ma che, se ogni composizione della materia del pensiero fosse soppressa, non debba restar niente del tutto, non pare si possa conciliare col concetto di una sostanza, la quale propriamente dovrebbe essere il subbietto d'ogni composizione e dovrebbe restare ne' suoi elementi quand'anche ogni loro unione nello spazio, ond'essi costituiscono un corpo, fosse annullata. Se non che, a ciò che si dice nel fenomeno sostanza non si applica ciò che si penserebbe a ragione di una cosa in sè mediante un concetto puro dell'intelletto. Quello non è assoluto soggetto, ma immagine costante della sensibilità e niente più che intuizione, in cui non si trova punto nulla d'incondizionato.

Ora, benchè questa regola del processo all'infinito abbia luogo senza alcun dubbio nella suddivisione di un fenomeno come d'un semplice riempimento dello spazio, essa tuttavia non può valere se noi la vogliamo estendere anche alla moltitudine delle parti in certo modo già separate nel tutto dato, onde esse costituiscono un *quantum discretum*. Ammettere, che in ogni tutto membrato (organizzato) ogni parte sia a sua volta organizzata, e che in

tal modo, nella divisione delle parti all'infinito, s'incontrino sempre nuove membra *(Kunsttheile)*, in una parola, che il tutto sia organizzato all'infinito, non si può assolutamente concepire, comechè le parti della materia nella loro decomposizione possano esser organizzate all'infinito. L'infinità infatti della divisione di un fenomeno dato nello spazio si fonda solamente su ciò, che per suo mezzo è data semplicemente la divisibilità, ossia una moltitudine di parti in sè assolutamente indeterminata; ma le parti stesse non son date e determinate se non dalla suddivisione; in breve su ciò, che il tutto in sè non è già diviso. Quindi la divisione può determinare in esso una molteplicità, che si estende di tanto, di quanto si vuol avanzare nel regresso della divisione. Al contrario, in un corpo organico composto all'infinito di membri, il tutto è appunto per questo concetto rappresentato già come diviso, e vi si trova una molteplicità infinita di parti prima d'ogni regresso della divisione onde contraddice a se stessa; poichè questo infinito sviluppo vien considerato come una serie che non si può mai compiere, e nondimeno nel suo complesso come compiuta. La divisione infinita non significa altro che il fenomeno come *quantum continuum*, ed è inseparabile dal fatto di riempire lo spazio; giacchè appunto in questo è il principio della divisibilità infinita. Ma appena qualcosa è considerato come *quantum discretum*, vi è determinata una moltitudine di unità; quindi anche è sempre uguale a un numero. Solo l'esperienza, dunque, può decidere fino a che punto può esserci l'organizzazione in un corpo articolato; e, sebbene essa non giunga con certezza a una parte inorganica, di queste parti devono tuttavia essercene, almeno in un'esperienza possibile. Ma, fino a che punto si spinga la divisione trascendentale di un fenomeno in generale, non è punto cosa d'esperienza, bensì un principio della ragione, per cui non si ritiene mai assolutamente compiuto il regresso empirico nella decomposizione dell'esteso conforme alla natura di questo fenomeno.

Osservazione finale sulla soluzione delle idee matematico-trascendentali e avvertenza preliminare per la soluzione delle idee dinamico-trascendentali.

Quando noi abbiamo rappresentato in una tavola l'antinomia della ragion pura per tutte le idee trascendentali, additando il principio di questo conflitto e l'unico mezzo di eliminarlo, che consisteva in ciò, che entrambe le affermazioni opposte eran chiarite per false; noi abbiamo rappresentato da per tutto le condizioni come appartenenti al loro condizionato secondo rapporti di spazio e di tempo, ciò che è presupposto abituale del senso comune, sul quale poggiava interamente anche quel conflitto. Per questo rispetto anche tutte le rappresentazioni dialettiche della totalità nella serie delle condizioni d'un condizionato dato erano assolutamente della *stessa specie*. C'era sempre una serie, in cui la condizione e il condizionato erano uniti come membri della stessa serie e però *della stessa specie*, poichè allora il regresso non doveva esser pensato completo o, se ciò doveva accadere, occorreva che un membro, in sè condizionato, fosse stato ammesso falsamente come primo membro, e però incondizionato. Non dunque per verità l'oggetto, cioè il condizionato, era in ogni caso esaminato, ma soltanto la serie delle sue condizioni, semplicemente rispetto alla sua grandezza; e lì la difficoltà, che non poteva esser eliminata da nessun confronto, ma solo per un taglio netto del nodo, consisteva in ciò, che la ragione faceva all'intelletto quest'oggetto o *troppo lungo* o *troppo breve*, sicchè questo non poteva mai riuscir pari all'idea di quella.

Ma noi abbiamo qui trascurato una distinzione essenziale, che regna tra questi oggetti o concetti dell'intelletto, che la ragione aspira a sollevare a idee, che cioè, secondo la nostra tavola antecedente delle categorie, due di esse significano una sintesi *matematica* di fenomeni, le altre due invece una sintesi *dinamica*. Fin qui ciò poteva

anche benissimo farsi, perchè, come nella rappresentazione generale di tutte le idee trascendentali noi restavamo sempre solo sotto le condizioni del *fenomeno*, così anche nelle due idee trascendentali matematiche noi non avevamo *oggetto* che quello del fenomeno. Ma ora, che passiamo ai concetti *dinamici* dell'intelletto, in quanto essi devono corrispondere alle idee della ragione, quella distinzione diventa importante, e ci apre una prospettiva affatto nuova sul conflitto in cui la ragione è intricata, e che, se prima, messo su falsi presupposti da ambe le parti, fu *respinto*, ora, poichè probabilmente nell'antinomia dinamica ha luogo tale presupposto, che può stare insieme d'accordo con la pretensione della ragione, da questo punto di vista e supplendo il giudice al difetto dei principii giuridici che si erano disconosciuti da ambo le parti, esso può essere *composto* con soddisfazione dell'una parte e dell'altra; ciò che non si poteva fare nel conflitto dell'antinomia matematica.

Le serie delle condizioni sono certamente tutte omogenee, se si guarda unicamente alla *estensione* di esse; se siano adeguate all'idea, o se siano troppo grandi o troppo piccole per questa. Se non che il concetto intellettuale, che sta a fondamento di queste idee, contiene o unicamente una *sintesi* dell'*omogeneo* (ciò che è presupposto in ogni grandezza, così nella composizione di essa come nella divisione) o anche dell'*eterogeneo*; ciò che almeno può ammettersi nella sintesi dinamica, così del rapporto causale come di quello del necessario col contingente.

Quindi ne viene, che nel nesso matematico della serie dei fenomeni non può intervenire altra condizione che la *sensibile*, tale cioè che essa stessa è una parte della serie; laddove la serie dinamica delle condizioni sensibili ammette ancora una condizione eterogenea, che non è una parte della serie, ma, in quanto *semplicemente intelligibile*, è fuori della serie; onde poi vien soddisfatta la ragione e presupposto l'incondizionato dei fenomeni, senza confondere le serie di questi sempre condizionati e senza spezzarle, contro i principii dell'intelletto.

Ora, pel fatto che le idee dinamiche ammettono una condizione dei fenomeni esterna alla serie, tale cioè che non sia essa stessa fenomeno, avviene qualcosa, che è del tutto diversa dall'effetto dell'antinomia matematica. Questa cioè era causa che entrambe le affermazioni dialettiche dovessero esser dichiarate false. Al contrario, l'assolutamente condizionato delle serie dinamiche, che è inseparabile da esse come fenomeni, unito a una condizione bensì empiricamete incondizionata, ma tuttavia non sensibile, può soddisfare da una parte l'intelletto, e dall'altra la ragione[1]; e venendo meno quegli argomenti dialettici, che cercavano in un modo o nell'altro una totalità incondizionata nei semplici fenomeni, le proposizioni della ragione, nel significato in tal modo rettificato, possono essere tutte due vere: ciò che non può mai aver luogo nelle idee cosmologiche, concernenti l'unità solo matematicamente incondizionata, perchè in esse non s'incontra nessuna condizione della serie dei fenomeni, tranne quella che è essa stessa fenomeno, e come tale costituisce un membro della serie.

III. — Soluzione delle idee cosmologiche.

Della totalità della derivazione degli avvenimenti cosmici dalle loro cause.

Non si può pensare se non una doppia specie di causalità rispetto a ciò che avviene, o secondo la natura, o per libertà. La prima è il collegamento d'uno stato con uno stato antecedente nel mondo sensibile, a cui esso segue

---

1 Infatti, l'intelletto non ammette tra i fenomeni una condizione, che non sia essa stessa empiricamente condizionata. Ma, se si potesse pensare una condizione intelligibile, che non rientrasse come suo membro nella serie dei fenomeni, di un condizionato (nel fenomeno), senza tuttavia rompere per ciò menomamente la serie delle condizioni empiriche, allora si potrebbe ammettere una tale condizione come empiricamente condizionata, in modo che non ci sarebbe così mai interruzione nel regresso empirico continuo. *(N. di K.)*

secondo una regola. Ora, poichè la causalità dei fenomeni si fonda su condizioni di tempo, e lo stato antecedente, se fosse sempre stato, non avrebbe prodotto un effetto sorto a un tratto nel tempo; così la causalità della causa di ciò, che avviene o sorge, è anch'essa sorta, e ha bisogno, secondo il principio dell'intelletto, essa stessa, a sua volta, di una causa.

Al contrario, per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sè uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo. La libertà, in questo significato, è un'idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'esperienza, e il cui oggetto, in secondo luogo, non può nè anche esser dato mai come determinato in un'esperienza, giacchè è essa stessa legge universale della possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa, che, accaduta essa stessa o sorta, deve a sua volta, avere una causa: onde infatti l'intero campo dell'esperienza, per quanto si estenda, vien trasformato in un insieme di semplice natura. Ma poichè in tal modo non si può raggiungere una totalità assoluta delle condizioni nel rapporto di causa, così la ragione si crea l'idea d'una spontaneità, che da se stessa possa cominciare ad agire, senza che possa essersi innanzi verificata un'altra causa per determinarla all'azione conformemente alla legge del rapporto causale.

È soprattutto degno di nota, che su questa idea trascendentale della libertà si fonda il concetto pratico della medesima, ed essa[1] nella libertà[2] costituisce, il momento proprio delle difficoltà, che hanno finora circondato la questione della sua possibilità. La libertà nel

---

[1] Ossia l'idea trascendentale nella libertà.

[2] *In dieser*, « in questa », cioè nella libertà. Certamente erronea è la congettura del WILLE (*Kantst.*, Bd. IV, p. 451, p. 22) che propone di leggere *in diesem* « in questo », invece che *in dieser*, riferendo il questo al concetto pratico.

senso pratico è la indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili. Giacchè un arbitrio è sensibile, in quanto esso è modificato patologicamente (per impulsi del senso); si dice animale *(arbitrium brutum)*, se può essere necessitato patologicamente. L'arbitrio umano è sì un *arbitrium sensitivum*, ma non *brutum*, anzi *liberum*: perchè il senso non rende necessario il suo atto, ma c'è nell'uomo una facoltà di determinarsi da sè indipendentemente dalla costrizione degli stimoli sensibili.

È facile vedere che, se ogni causalità fosse nel mondo sensibile semplicemente natura, ogni avvenimento sarebbe determinato da un altro nel tempo secondo leggi necessarie; e quindi, poichè i fenomeni, in quanto determinano l'arbitrio, dovrebbero render necessario ogni atto come lor conseguenza naturale, la soppressione della libertà trascendentale spianterebbe insieme ogni libertà pratica. Questa infatti presuppone che, sebbene qualche cosa non sia accaduto avrebbe tuttavia dovuto accadere, e la sua causa fenomenica non era perciò così determinante, che non fosse nel nostro arbitrio una causalità, indipendente da quelle cause naturali, di produrre da sè contro la loro potenza e il loro influsso qualche cosa, che nell'ordine del tempo è determinato secondo leggi empiriche, e però di cominciare assolutamente da sè una serie di avvenimenti.

Qui accade, dunque, quello che in generale s'incontra nel conflitto d'una ragione che s'avventura oltre i limiti dell'esperienza possibile; che il problema non è fisiologico, ma trascendentale. Quindi la questione circa la possibilità della libertà travaglia bensì la psicologia; ma riposando essa su argomenti dialettici della ragione semplicemente pura, di tutta la sua soluzione deve occuparsi unicamente la filosofia trascendentale. Ora affinchè questa, che in questo punto non può negare una risposta soddisfacente, sia messa in grado da ciò, io devo prima di tutto, con una osservazione, tentare di determinare più da vicino il suo procedimento in questa questione.

Se i fenomeni fossero cose in sè, e quindi lo spazio e il tempo forme dell'esistenza delle cose in sè, le condizioni sarebbero sempre col condizionato membri di una e medesima serie; e allora ne sorgerebbe, anche nel caso presente, l'antinomia, che è comune a tutte le idee trascendentali: che cioè questa serie dovrebbe riuscire per l'intelletto o troppo grande o troppo piccola. Ma i concetti dinamici della ragione, con cui noi abbiamo da fare in questo numero e nel seguente, han questo di particolare: che, riferendosi essi non a un oggetto, considerato come quantità ma soltanto con la sua *esistenza*, si può astrarre dalla quantità della serie delle condizioni, e venire in esse semplicemente al rapporto dinamico della condizione al condizionato; sicchè nella questione intorno alla natura e alla libertà già c'imbattiamo nella difficoltà, se la libertà sia soltanto possibile, e se, ove sia possibile, essa possa stare insieme con l'universalità della legge naturale di causalità; quindi, se sia una proposizione esattamente disgiuntiva, che ogni effetto nel mondo deve provenire o da natura o da libertà, ovvero se non possa piuttosto in un medesimo avvenimento aver luogo insieme *l'una e l'altra cosa*. L'esattezza del principio della universale connessione di tutti i fatti del mondo sensibile secondo leggi naturali immutabili, come principio dell'Analitica trascendentale, è già assicurata, e non patisce deroga di sorta. Si tratta, dunque, soltanto di sapere, se, malgrado questo principio, rispetto appunto a uno stesso effetto, che è determinato secondo la natura, possa esserci anche libertà, o se questa sia affatto esclusa da quella regola inviolabile. E qui il presupposto, certo comune, ma fallace della *realtà assoluta* dei fenomeni mostra subito la sua funesta azione sconcertatrice della ragione. Se, infatti, i fenomeni sono cose in sè, non c'è più scampo per la libertà. Allora la natura è la causa completa e in sè sufficientemente determinante di ogni avvenimento, e la condizione di questo è contenuta sempre solo nella serie dei fenomeni, che, al pari dei loro effetti, sono necessariamente subordinati alla

legge naturale. Se, invece, i fenomeni non valgono per più di quello che sono in fatto, cioè non per cose in sè, ma semplici rappresentazioni, legate fra loro secondo leggi empiriche, allora devono essi stessi avere delle cause[1], che non sono fenomeni. Ma una tale causa intelligibile, rispetto alla sua causalità, non è determinata da fenomeni, benchè i suoi effetti siano fenomeni. Essa, dunque, con la sua causalità, è fuori della serie; al contrario i suoi effetti rientrano nella serie delle condizioni empiriche. L'effetto pertanto può, rispetto alla sua causa intelligibile essere considerato come libero, e nondimeno insieme, rispetto ai fenomeni, come una conseguenza di essi secondo la necessità della natura; distinzione, che, se si propone in generale e in modo del tutto astratto, deve sembrare straordinariamente sottile ed oscura, ma si chiarirà nell'applicazione. Qui ho voluto soltanto osservare che, essendo la connessione universale di tutti i fenomeni in un contesto della natura una legge irremissibile, questa dovrebbe necessariamente distruggere ogni libertà, se si volesse ostinatamente legar questa alla realtà dei fenomeni. Quindi nè anche coloro, i quali seguono in ciò l'opinione comune, possono mai pervenire a conciliare insieme natura e libertà.

Possibilità della causalità della libertà in accordo con le leggi universali della necessità naturale.

Dico intelligibile, in un oggetto *(Gegenstand)* dei sensi, quello che non è esso stesso fenomeno. Se pertanto quello, che nel mondo sensibile dev'essere considerato come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà, che non è oggetto d'intuizione sensibile, ma per cui può essere tuttavia la causa di fenomeni; la causalità di questo essere si può considerare da due lati, come intelligibile per

---

1 *Gründe*, fondamenti, principii.

l'atto come cosa in sè, e come sensibile per gli effetti di esso come fenomeno nel mondo sensibile. Per la facoltà di un tal soggetto noi quindi ci faremmo un concetto empirico e nel contempo un concetto intellettuale della sua causalità, che insieme han luogo in uno e medesimo effetto. Un tale doppio modo di concepire la facoltà di un oggetto *(Gegenstand)* dei sensi, non contraddice a nessuno dei concetti, che noi dobbiamo farci dei fenomeni e di una esperienza possibile. Infatti, dovendo questi, poichè non sono cose in sè, avere a fondamento un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni, niente impedisce che noi a questo oggetto trascendentale, oltre la proprietà per cui è fenomeno, gli attribuiamo anche una causalità che non è fenomeno, benchè il suo effetto s'incontri tuttavia nel fenomeno. Ma ciascuna causa efficiente deve avere un carattere, cioè una legge della sua causalità, senza di cui non sarebbe punto causa. E allora avremmo in un oggetto del mondo sensibile primieramente un carattere empirico, per il quale i suoi atti come fenomeni sarebbero assolutamente legati con altri fenomeni secondo leggi naturali fisse, e da essi, come loro condizioni, potrebbero essere dedotti e insieme con essi quindi formerebbero i membri di un'unica serie dell'ordine naturale. In secondo luogo, gli si dovrebbe riconoscere anche un carattere intelligibile, onde egli è sì la causa di quegli atti come fenomeni, ma per se stesso non sottostà a nessuna condizione del senso, e non è per se stesso fenomeno. Si potrebbe anche dire il primo carattere della cosa nel fenomeno, il secondo carattere della cosa in se stessa.

Ora, questo soggetto agente, pel suo carattere intelligibile, non sarebbe sottoposto a nessuna condizione di tempo: perchè il tempo è soltanto la condizione dei fenomeni, ma non delle cose in se stesse. In esso nessun atto sorgerebbe o cesserebbe; nè però sarebbe sottomesso nè anche alla legge di ogni determinazione nel tempo, di ogni cosa che muta: che tutto ciò che accade, trova nei

fenomeni (dello stato precedente) la sua causa. In una parola: la causalità di esso, in quanto è intellettuale, non starebbe nella serie delle condizioni empiriche che rendono necessario l'evento nel mondo sensibile. Questo carattere intelligibile potrebbe sì non essere mai conosciuto immediatamente, perchè noi non possiamo percepire nulla, se non in quanto apparisce; ma dovrebbe tuttavia esser pensato conformemente al carattere empirico, come noi in generale dobbiamo nel pensiero porre a fondamento dei fenomeni un oggetto trascendentale, quantunque di esso, in verità, non sappiamo che cosa sia in se stesso.

Pel suo carattere empirico, dunque, questo soggetto come fenomeno sarebbe soggetto a tutte le leggi della determinazione secondo il nesso causale; e così, da questo aspetto, non sarebbe se non una parte del mondo sensibile, i cui effetti, come ogni altro fenomeno, deriverebbero immancabilmente dalla natura. Come i fenomeni esterni influiscono su di esso, come il suo carattere empirico, cioè la legge della sua causalità, sarebbe conosciuto mediante l'esperienza, tutte le sue azioni dovrebbero potersi spiegare secondo leggi naturali; e tutti i requisiti per una determinazione completa e necessaria di esse dovrebbero trovarsi in una esperienza possibile.

Ma, pel suo carattere intelligibile (benchè non se ne possa avere se non solo il concetto universale), lo stesso soggetto tuttavia dovrebbe esser liberato da ogni influsso del senso e determinazione per via di fenomeni; e poichè in esso, in quanto è noumeno, non accade nulla, nessun cangiamento che importi una determinazione dinamica di tempo, e quindi non c'è nessun rapporto con fenomeni come cause, questo soggetto, da questo lato, sarebbe indipendente e libero nelle sue azioni da ogni necessità naturale, come da quella che non è se non nel mondo sensibile. Di esso potrebbe con tutta ragione dirsi, che esso comincia da se stesso i suoi effetti nel mondo, senza che l'azione cominci in lui stesso; e questo sarebbe vero, senza che perciò gli effetti nel mondo sensibile dovessero

cominciare da sè, perchè essi nel mondo sensibile sono sempre determinati innanzi tutto da condizioni empiriche del tempo anteriore, ma pure solo per mezzo del carattere empirico (che è solo il fenomeno dell'intelligibile); e non sono possibili se non come una continuazione della serie delle cause naturali. Così infatti libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroveranno insieme e senza nessun conflitto, proprio negli stessi atti, secondo che questi si riporteranno alle loro cause intelligibili o alle loro cause sensibili.

Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in rapporto con la necessità universale della natura.

Ho creduto opportuno cominciare dall'adombrare la soluzione del nostro problema trascendentale, per potere quindi riscontrar meglio il cammino della ragione nella soluzione di esso. Ora intendiamo porre, un dopo l'altro, i momenti di questa soluzione, di cui ora propriamente si dee trattare, per togliere in esame ciascuno in particolare.

La legge naturale che tutto ciò che accade ha una causa; che la causalità di questa causa, cioè l'atto, precedendo nel tempo e, rispetto all'effetto che ne è sorto, non potendo esso stesso essere stato sempre, ma dovendo essere avvenuto, ha anch'esso la sua causa tra i fenomeni, ond'è determinato; e che pertanto tutti i fatti nell'ordine naturale sono empiricamente determinati: questa legge per cui i fenomeni costituiscono, senz'altro, una natura e possono fornire gli oggetti a un'esperienza, è una legge intellettuale, da cui non è permesso, sotto nessun pretesto, deviare, o escluderne mai un fenomeno qual sia; perchè altrimenti lo si metterebbe fuori di ogni esperienza possibile, e se ne farebbe un semplice ente di ragione e una chimera.

Ma, sebbene qui non pare ci sia se non una catena di cause, la quale, nel regresso verso le loro condizioni, non

permette una totalità assoluta; non ci trattiene punto questa difficoltà; perchè essa è stata già eliminata nel giudizio generale intorno all'antinomia della ragione. Se noi vogliamo andar dietro all'illusione del realismo trascendentale, allora non resta più nè natura, nè libertà. Qui si tratta soltanto di sapere: se, ove si riconosca nella serie intera di tutti i fatti la schietta necessità naturale, sia nondimeno possibile, in quello stesso, che da un lato è semplice effetto naturale, ravvisare tuttavia d'altro lato un effetto di libertà, ovvero se tra queste due maniere di causalità si dia una diretta contraddizione.

Tra le cause nel fenomeno non può, di sicuro, esserci nulla, che possa dar principio assolutamente e da sè a una serie. Ogni atto, come fenomeno, in quanto produce un fatto, è esso stesso un fatto e un avvenimento, che presuppone un altro stato, in cui si trovi la rispettiva causa; e così tutto ciò che accade non è se non una continuazione della serie; e in esso un cominciamento, che avvenga da se stesso, non è possibile. Tutti, dunque, gli atti delle cause naturali nella serie temporale sono essi stessi, a loro volta, effetti, che presuppongono egualmente nella serie temporale le loro cause. Un atto originario, per cui accada qualche cosa, che non era prima non si può attendere dal rapporto causale dei fenomeni.

Ma è anche perciò necessario, che, se gli effetti sono fenomeni, la causalità della loro causa, la quale (cioè, la causa) è anch'essa fenomeno, debba essere unicamente empirica? E non è possibile piuttosto che, sebbene per ogni effetto del fenomeno sia richiesto assolutamente un rapporto con la sua causa secondo leggi di causalità empirica, senza rompere menomamente il suo nesso con le cause naturali, possa essere nondimeno effetto di una causalità non empirica, ma intelligibile? cioè di un atto, rispetto ai fenomeni, originario di una causa, la quale, pertanto, non è fenomeno, ma per questa potenza sua è intelligibile, benchè del resto debba rientrare affatto nel mondo sensibile come un anello della catena naturale?

Noi abbiamo bisogno del principio di causalità dei fenomeni tra loro, per cercare e poter assegnare dei fatti naturali le condizioni naturali, cioè le cause nel fenomeno. Se si ammette ciò senza attenuarlo per nessuna eccezione, allora l'intelletto, che nel suo uso empirico non vede in tutti i fatti null'altro che natura, e a ciò è anche autorizzato, ha tutto quel che può esigere, e le spiegazioni fisiche seguono liberamente il loro corso. Ora non gli si fa la menoma deroga, posto che si debba magari semplicemente ammettere come una finzione, se si ammette che tra le cause naturali ce ne sia anche di quelle, che hanno una potenza soltanto intelligibile, in quanto la determinazione di questa all'atto non poggia su condizioni empiriche, ma su semplici principii dell'intelletto, ma per modo che l'atto nel fenomeno di questa causa sia conforme a tutte le leggi della causalità empirica. In questo modo infatti il soggetto agente, come *causa phaenomenon*, sarebbe incatenato alla natura in una inscindibile dipendenza di tutti i suoi atti; e soltanto il fenomeno di questo soggetto (con tutta la sua causalità nel fenomeno) conterrebbe certe condizioni, che, se si vuol salire dall'oggetto empirico al trascendentale, dovrebbero esser considerate come meramente intelligibili. Giacchè, se noi in ciò, che tra i fenomeni può esser causa, seguiamo la regola naturale, possiamo non curarci di ciò che nel soggetto trascendentale, che ci è empiricamente ignoto, è concepito come principio di questi fenomeni e della loro connessione. Questo principio intelligibile non interessa punto le questioni empiriche, ma concerne in qualche modo solo il pensiero nell'intelletto puro; e benchè gli effetti di questo pensiero e dell'operare dell'intelletto puro si trovino nei fenomeni, essi devono nondimeno poter esser completamente spiegati dalla loro causa fenomenica secondo leggi naturali, in quanto ci si attiene al suo puro carattere empirico come supremo principio di spiegazione, e si tralascia affatto, come ignoto, il carattere intelligibile, che ne è la causa trascendentale, tranne in quanto esso ci è additato dall'empirico quale

suo segno sensibile. Ci si permetta di applicar ciò all'esperienza. L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile, e però anche una delle cause naturali, la cui causalità dev'esser soggetta a leggi empiriche. Come tale ei deve pertanto avere un carattere empirico, come tutte le altre cose della natura. Noi lo vediamo per le forze e facoltà, che egli estrinseca nelle sue azioni. Nella natura inanimata o meramente animale non troviamo nessuna ragione di pensare una facoltà qual sia non condizionata in modo solo sensibile. Soltanto l'uomo, che non conosce, del resto, tutta la natura se non per mezzo dei sensi, conosce se stesso anche per mezzo di semplice appercezione, e si conosce negli atti e nelle determinazioni interne, che egli non può guari attribuire all'impressione dei sensi, ed è a se stesso certamente da una parte fenomeno, ma dall'altra, cioè rispetto a certe facoltà, un mero oggetto intelligibile, perchè il suo atto non può in niun modo esser attribuito alla recettività del senso. Noi diciamo queste facoltà intelletto e ragione; sovratutto quest'ultima è in modo affatto speciale e preminente distinta da tutte le forze empiricamente determinate, poichè essa esamina i suoi oggetti semplicemente secondo idee, e determina quindi l'intelletto che allora fa de' suoi concetti (anche puri) un uso empirico.

Ora, che questa ragione abbia una causalità, o almeno che noi ce ne rappresentiamo una in essa, è chiaro dagli imperativi, che in tutto il dominio pratico noi proponiamo come regole alle forze pratiche. Il dovere *(Sollen)* esprime una specie di necessità e di rapporto con principii, che d'altronde non si riscontrano in tutta quanta la natura. L'intelletto può di essa conoscere solo ciò che è, è stato o sarà. È impossibile che qualcosa debba essere altrimenti da quel che è in fatto in tutte le relazioni temporali; anzi il dovere, quando si ha l'occhio solo al corso della natura, non ha assolutamente significato di sorta. Noi non possiamo punto chiedere che cosa deve accadere nella natura; come non possiamo cercare quali proprietà deve *(soll)* avere un circolo; ma che cosa in quella accade, o quali proprietà questo possiede.

Ora questo dovere esprime un atto possibile, il cui principio non è altro che un semplice concetto; dove, per contro, di un semplice atto naturale il principio non può esser mai se non un fenomeno. L'atto bensì deve assolutamente esser possibile in condizioni naturali, se ad esso è indirizzato il dovere; ma queste condizioni naturali non toccano la determinazione dello stesso arbitrio, sibbene solo l'effetto e la conseguenza di essa nel fenomeno. Per quanti possano essere i principii naturali, che mi stimolano a *volere*, per quanti siano gli impulsi sensibili, essi non possono produrre il *dovere*, ma soltanto un volere, tutt'altro che necessario, anzi sempre condizionato, al quale invece il dovere, che esprime la ragione, assegna invece misura e scopo, nonchè inibizione e autorità. Può essere un oggetto del semplice senso (il piacevole) o anche della ragion pura (il bene): la ragione non s'arrende al principio, che è dato empiricamente, e non segue l'ordine delle cose, com'esse si presentano nel fenomeno; ma si fa, con piena spontaneità, un suo proprio ordine secondo idee, alle quali adatta le condizioni empiriche, e alla stregua delle quali dichiara necessarie perfino azioni, che per anco non *sono accadute* e probabilmente non accadranno; ma di tutte nondimeno suppone, che la ragione, rispetto ad esse, possa esercitare una causalità, giacchè senza di ciò dalle sue idee non attenderebbe verun effetto nella esperienza.

Ora, se ci arrestiamo qui, e ammettiamo almeno come possibile questo, che la ragione ha effettivamente una causalità rispetto ai fenomeni; allora essa deve, per quanto sia anche ragione, mostrar in sè tuttavia un carattere empirico, perchè ogni causa presuppone una regola secondo la quale certi fenomeni seguono come effetti, e ogni regola esige un'uniformità di effetti, che fonda il concetto della causa (come potenza); regola, che noi, in quanto deve risultare da semplici fenomeni, possiamo dire il suo carattere empirico; il quale è costante, laddove gli effetti, secondo la diversità delle condizioni concomitanti e in parte limitanti, appariscono sotto forme mutevoli.

Sicchè ciascun uomo ha un carattere empirico del suo arbitrio, che non è altro che una certa causalità della sua ragione, in quanto questa ne' suoi effetti fenomenici dimostra una regola, secondo la quale si possono dedurre i principii razionali e le loro azioni, quanto al lor modo e a' lor gradi, e giudicare i principii soggettivi del suo arbitrio. Poichè questo stesso carattere empirico può esser ricavato come effetto dai fenomeni e dalla loro regola, che l'esperienza fornisce, tutte le azioni dell'uomo nel fenomeno sono determinate dal suo carattere empirico e dalle altre cause coefficienti secondo l'ordine della natura; e se noi potessimo indagare tutti i fenomeni del suo arbitrio fino al fondo, non ci sarebbe una sola azione umana, che noi non potremmo con certezza predire e conoscere, per le sue condizioni antecedenti, come necessaria. Rispetto a questo carattere empirico non c'è, dunque, nessuna libertà; e soltanto secondo esso noi possiamo tuttavia guardar l'uomo, se vogliamo starcene unicamente all'osservazione, e, come accade nell'Antropologia, ricercare fisiologicamente le cause motrici delle sue azioni.

Ma se noi, queste stesse azioni, le esaminiamo in relazione con la ragione, e non con la ragione speculativa, per spiegarne l'origine, ma solo in quanto la ragione è la causa della loro stessa produzione, in una parola, se noi le riscontriamo con questa dal punto di vista pratico, allora troviamo una tutt'altra regola e ordine, che non sia l'ordine naturale. Perchè allora doveva forse non essere avvenuto tutto ciò che, secondo il corso della natura, è accaduto, e secondo i suoi principii empirici doveva immancabilmente accadere. Ma talvolta troviamo o crediamo almeno di trovare, che le idee della ragione hanno realmente dimostrato una causalità rispetto alle azioni fenomeniche dell'uomo, e che perciò queste sono accadute, non già perchè fossero determinate da cause empiriche, no, ma perchè furono determinate da principii della ragione.

Ora, si potrebbe dire, posto che la ragione abbia una causalità rispetto al fenomeno: potrebbe allora l'azione

sua dirsi libera, essendo essa nel suo carattere empirico (temperamento)[1] esattamente determinata e necessaria? Questo, a sua volta, è determinato nel carattere intelligibile (carattere)[2]. Ma quest'ultimo noi non lo conosciamo, sibbene lo designamo per mezzo di fenomeni, i quali propriamente non ci dànno a conoscere immediatamente se non il temperamento (carattere empirico)[3]. Ora l'azione, in quanto va attribuita al carattere come a sua causa, non ne segue nondimeno punto secondo leggi empiriche, in modo cioè, che precedano le condizioni della ragion pura, ma in modo che precedono soltanto i loro effetti nel fenomeno del senso interno. La ragion pura, come facoltà meramente intelligibile, non è soggetta alla forma del tempo, e quindi neppure alle condizioni della serie temporale. La causalità della ragione nel carattere intelligibile non nasce e non comincia, in qualche modo, in un certo tempo a produrre un effetto. Perchè altrimenti sarebbe anch'essa soggetta alla legge naturale dei fenomeni, in quanto essa determina le serie causali secondo il tempo; e la causalità allora sarebbe natura, e non libertà. Noi, dunque, potremmo dire: se la ragione può aver causalità rispetto ai fenomeni, essa è una facoltà, mediante la quale incomincia da prima la condizione sensibile di una serie empirica di effetti. Giacchè la condizione, che è nella ragione, non è sensibile, e quindi non comincia già essa stessa. Quindi pertanto ha luogo quello che noi desideravamo in tutte le serie empiriche: che la condizione di una serie successiva di fatti possa essere essa stessa empiricamente incondizionata. Perchè qui la condizione è fuori della serie dei fenomeni (nell'intelligibile) e quindi

---

1 *Sinnesart.* 2 *Denkungsart.*

3 La vera moralità delle azioni (merito e colpa), nonchè quella stessa della nostra propria condotta, ci resta qui affatto celata. Le nostre imputazioni possono riferirsi soltanto al nostro carattere empirico. Ma per quanta parte se ne debba attribuire l'effetto puro alla libertà per quanta alla semplice natura e al difetto incolpabile del temperamento o alla sua felice natura *(merito fortunae)*, nessuno può scandagliarlo, e quindi nè anche può giudicare con piena giustizia. *(N. di K.)*

non soggetta a nessuna condizione sensibile e a nessuna determinazione temporale da cause anteriori.

Pure questa stessa causa appartiene, per un altro rispetto, alla serie dei fenomeni. L'uomo è anch'esso fenomeno. Il suo volere ha un carattere empirico, che è la causa (empirica) di tutte le sue azioni. Non ce n'è una delle condizioni, che determinano l'uomo conformemente a questo carattere, che non sia contenuta nella serie degli effetti naturali e non obbedisca alla loro legge, secondo la quale non si dà causalità empiricamente incondizionata di ciò che accade nel tempo. Quindi nessuna azione data (poichè essa non può essere percepita se non come fenomeno) può cominciare assolutamente da sè. Ma della ragione non si può dire, che prima di quello stato, in cui essa determina il volere, ne preceda un altro, in cui questo stato stesso è determinato. Perchè, non essendo la ragione stessa un fenomeno, nè essendo essa punto soggetta ad alcuna condizione del senso, non ha luogo in essa, nè anche per ciò che riguarda la sua causalità, una serie temporale, e ad essa quindi non si può applicare la legge dinamica della natura, che determina secondo regole la serie temporale.

La ragione, dunque, è la condizione permanente di tutte le azioni volontarie, in cui l'uomo si manifesta[1]. Ognuna di esse è, nel carattere empirico dell'uomo, determinata prima ancora che accada. Rispetto al carattere intelligibile, di cui è soltanto lo schema sensibile, non vale nè prima nè dopo; e ogni azione, a prescindere dalla relazione di tempo, in cui essa sta con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura, che opera quindi liberamente, senza essere determinata dinamicamente, nella catena delle cause naturali, da principii esterni o interni, ma precedenti nel tempo; e questa sua libertà non può essere considerata soltanto negativamente, come indipendenza da condizioni empiriche

1 *Erscheint* = apparisce, è fenomeno (cfr. *Erscheinung* = fenomeno).

(perchè così la facoltà della ragione cesserebbe di essere causa di fenomeni), ma può anche definirsi positivamente come facoltà di cominciare da sè una serie di fatti; di guisa che in lei stessa nulla comincia, ma essa, come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sè condizioni precedenti nel tempo, intanto che tuttavia il suo effetto comincia nella serie dei fenomeni ma non vi può mai costituire un cominciamento assolutamente primo.

Per spiegare il principio regolativo della ragione con un esempio del suo uso empirico, non certo per assodarlo (perchè prove di questo genere sono disadatte alle affermazioni trascendentali), si prenda un'azione volontaria, per es., una menzogna malefica, per cui un uomo ha recato alla società un certo scompiglio; e se ne indaghino prima le cause determinanti, da cui essa è nata, e dopo si giudichi come, insieme con le sue conseguenze, possa essergli imputata. Pel primo scopo si prende ad esaminare tutto il suo carattere empirico fino alle sue scaturigini, che si ricercano nella cattiva educazione, nella mala compagnia, in parte anche nella malignità di un naturale insensibile alla vergogna, in parte si attribuiscono alla leggerezza e alla storditaggine; con che non si tralascia poi di guardare alle circostanze[1] che han dato l'occasione. In tutto ciò si procede a quel modo stesso che, in generale, nell'indagine della serie di cause determinanti di un dato effetto naturale. Ora, quantunque si creda che l'azione sia determinata così, non pertanto si biasima meno l'autore, e si biasima non pel suo infelice naturale, non per le circostanze che influirono su lui, e neppur a causa della maniera di vita da lui tenuta pel passato, perchè si suppone, che si possa mettere affatto da parte come egli sia fatto, e considerare la serie trascorsa di condizioni come non accaduta, e questo fatto come incondizionato rispetto allo stato antecedente, come se l'autore con esso cominciasse

---

1 *Gelegenheitursachen* = cause occasionali.

del tutto da se stesso una serie di conseguenze. Questo biasimo si fonda su una legge della ragione, per cui questa si riguarda come una causa che poteva e doveva determinare altrimenti la condotta dell'uomo, indipendentemente da tutte le dette condizioni empiriche. E, in verità, nella causalità della ragione non si vede quasi una semplice concorrenza, anzi come una causalità in sè completa, benchè i motivi sensibili non fossero ad essa favorevoli, anzi piuttosto affatto contrari; l'azione è attribuita al suo carattere intelligibile: egli incorre tosto, nell'istante in cui mentisce, interamente nella colpa; quindi la ragione, malgrado tutte le condizioni empiriche del fatto, era pienamente libera, e il fatto è da ascrivere interamente alla sua omissione.

In questo giudizio d'imputazione è facile a vedere, che si ha in pensiero, che la ragione non subisce l'influsso di tutta quella sensibilità; essa non si muta (quantunque i suoi fenomeni, ossia il modo in cui essa si manifesta nei suoi effetti, si mutino); in essa non precede uno stato, che determini il successivo; e però essa non appartiene punto alla serie delle condizioni sensibili, che rendono necessari i fenomeni secondo le leggi naturali. Essa, la ragione, è presente e unica in tutte le azioni dell'uomo in tutti gli stati del tempo, ma essa stessa non è nel tempo, e non capita quasi in un nuovo stato, in cui prima non era; ell'è determinante, ma non determinabile rispetto ad esso. Non si può quindi domandare: perchè la ragione non si è determinata altrimenti? Ma soltanto: perchè essa, con la sua causalità, non ha determinato i fenomeni altrimenti? Se non che a questo non è possibile nessuna risposta. Giacchè un altro carattere intelligibile avrebbe dato un altro carattere empirico; e se noi diciamo, che, malgrado tutta la sua condotta fin qui tenuta, l'autore della menzogna avrebbe potuto tuttavia non cascarvi; questo non significa se non che essa sta immediatamente sotto la potenza della ragione, e la ragione nella sua causalità non è soggetta alle condizioni del fenomeno e del

corso temporale, che la differenza del tempo può sì costituirne una differenza capitale dei fenomeni *respective* tra loro; ma, poichè questi non sono cose, e però nè anche cause in sè, non può costituire una differenza di azione in rapporto con la ragione.

Noi, dunque, col giudizio sulle azioni libere rispetto alla loro causalità possiamo giungere fino alla causa intelligibile, ma non al di là di essa; possiamo conoscere che ell'è libera, cioè determinata indipendentemente dal senso, e in tal modo può essere rispetto al senso la condizione indeterminata dei fenomeni. Ma, perchè il carattere intelligibile dia per l'appunto questi fenomeni e questo carattere empirico nelle presenti circostanze, è domanda che sorpassa di tanto ogni facoltà che la ragione abbia di rispondere, anzi ogni diritto che essa abbia di domandare, come se si chiedesse: perchè l'oggetto trascendentale dà per l'appunto alla nostra intuizione sensitiva solo un'intuizione nello spazio, e non un'altra intuizione qual sia. Se non che, il problema, che noi dovevamo risolvere, non ci obbliga punto a ciò; esso infatti non era altro che questo: se libertà e necessità naturale siano in conflitto in una e medesima azione; e a questo problema abbiamo sufficientemente risposto, avendo mostrato che, essendo possibile in quella una relazione con una tutt'altra specie di condizioni, che in questa, la legge della seconda non tocca la prima, sicchè l'una può aver luogo indipendentemente dall'altra e non turbata dall'altra.

***

Bisogna bene avvertire, che con ciò non abbiamo inteso di esporre la realtà della libertà, come di una facoltà, che contenga la causa dei fenomeni del nostro mondo sensibile. Giacchè, a parte che ciò non sarebbe stato punto una trattazione trascendentale, che ha che fare semplicemente con concetti, ciò non sarebbe potuto riuscire, in quanto che dall'esperienza non possiamo conchiudere mai

a qualcosa, che non dee punto pensarsi secondo le leggi dell'esperienza. Che anzi, non abbiamo neppur voluto dimostrare la possibilità della libertà; infatti nè anche questo era possibile, poichè in generale, per via di semplici concetti a priori non ci è dato di conoscere la possibilità di nessun principio reale e di nessuna causalità. La libertà qui è trattata solo in quanto idea trascendentale, onde la ragione pensa di iniziare assolutamente la serie delle condizioni del fenomeno mediante qualche cosa di incondizionato rispetto al senso[1]; dove per altro ella s'avvolge in una antinomia con le sue proprie leggi, che essa prescrive all'uso empirico dell'intelletto. Ora che questa antinomia si fonda su una semplice apparenza, e che la natura per lo meno non contraddice alla causalità per libertà, è la sola cosa, che noi potevamo fare, e la sola anche che era per noi opportuna.

IV. — Soluzione dell'idea cosmologica.

Della totalità della dipendenza dei fenomeni, rispetto alla loro esistenza in generale.

Nel precedente numero considerammo i cangiamenti del mondo sensibile nella loro serie dinamica, dove ciascuno sta sotto l'altro come sotto la sua causa. Ora questa serie di stati ci serve di guida per giungere a un'esistenza, che possa essere la suprema condizione di ogni essere mutevole, ossia all'essere necessario. Qui non si tratta della causalità incondizionata, ma della esistenza incondizionata della stessa sostanza. La serie, che noi abbiamo innanzi, è dunque propriamente serie di concetti, e non di intuizioni, in quanto l'una è la condizione dell'altra.

Ma è facile vedere che, tutto nell'insieme dei fenomeni

---

1 *durch das Sinnlichunbedingte.*

essendo mutevole, quindi nell'esistenza condizionato, non ci può essere in nessun punto della serie dell'esistenza dipendente un membro incondizionato, la cui esistenza sia assolutamente necessaria; e che perciò, se i fenomeni fossero cose in sè, ma appunto per questo la loro condizione appartenesse sempre ad una identica serie, non potrebbe esserci mai un essere necessario come condizione dell'esistenza dei fenomeni del mondo sensibile.

Ma il regresso dinamico ha in sè questo di speciale e distintivo dal regresso matematico: che, poichè questo ha che fare propriamente solo con la composizione delle parti in un tutto, o con la divisione di un tutto nelle sue parti, le condizioni di questa devono sempre essere considerate come parti di essa, quindi come omogenee, e per conseguenza come fenomeni; laddove in quel regresso, poichè vi si ha che fare, non con la possibilità di un tutto incondizionato di parti date o di una parte incondizionata di un dato tutto, ma con la derivazione di uno stato dalla sua causa o dell'esistenza contingente della stessa sostanza da quella necessaria, la condizione non può per l'appunto formare necessariamente una serie empirica col condizionato.

Ci resta dunque nell'apparente[1] antinomia, che ci sta dinanzi, aperta ancora una via di uscita, in quanto cioè tutte due le proposizioni in contrasto possono insieme essere vere per diversi aspetti, di guisa che tutte le cose del mondo sensibile siano affatto contingenti, e però anche abbian sempre solo un'esistenza empiricamente condizionata, benchè della serie intera ci sia anche una condizione non empirica, cioè un essere incondizionato necessario. Questo infatti, come condizione intelligibile, non rientrerebbe punto, come un membro, (neppure come il membro supremo), e non costituirebbe nè anche un membro della serie empiricamente incondizionato, ma lascerebbe tutto il

---

[1] *Scheinbaren.*

mondo sensibile nella sua esistenza empiricamente condizionata attraverso tutti i suoi membri. Questo modo, dunque, di porre a fondamento dei fenomeni un essere incondizionato, si distinguerebbe dalla causalità empiricamente incondizionata (libertà) dell'articolo precedente in ciò, che nella libertà la cosa stessa apparteneva tuttavia, come causa *(substantia phaenomenon)*, alla serie delle condizioni, e soltanto la sua causalità era concepita come intelligibile; qui invece l'essere necessario deve esser pensato fuori affatto della serie del mondo sensibile (come *ens extramundanum*) e meramente intelligibile, onde soltanto è possibile impedire, che esso non soggiaccia pure alla legge della contingenza e dipendenza di tutti i fenomeni.

Il principio regolativo della ragione, rispetto a questo nostro problema, è che tutto nel mondo sensibile ha esistenza empiricamente determinata, e che in nessuna parte di esso e per rispetto a nessuna proprietà, c'è una necessità incondizionata; che non c'è nessun membro della serie di fenomeni, di cui non si debba sempre aspettare e, finchè si può, cercare la condizione empirica in una esperienza possibile, e niente ci autorizza a trasferire l'esistenza di una condizione fuori della serie empirica, o magari nella serie stessa ritenerla per assolutamente indipendente e per sè stante; senza perciò negar punto che tutta la serie possa esser fondata su qualche essere intelligibile (che perciò è libero da ogni condizione empirica, e contiene piuttosto il principio della possibilità di tutti questi fenomeni).

Ma qui non è mio intendimento dimostrare l'esistenza incondizionatamente necessaria di un essere, e nè anche fondarvi su solamente la possibilità di una condizione meramente intelligibile dell'esistenza dei fenomeni del mondo sensibile: ma soltanto di limitare così la ragione per modo che essa non abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si smarrisca nei principii di spiegazione trascendenti e incapaci di una rappresentazione *in con-*

creto; come anche, dall'altra parte, di restringere la legge dell'uso meramente empirico dell'intelletto a questo, che non decida esso della possibilità delle cose in generale; e l'intelligibile, benchè non ci sia dato servircene a spiegazione dei fenomeni, non lo dichiari perciò senz'altro impossibile. Così, dunque, resta soltanto dimostrato, che la contingenza universale delle cose naturali e di tutte le loro condizioni (empiriche) può benissimo stare insieme col presupposto arbitrario[1] di una condizione necessaria, quantunque meramente intelligibile, sì che nessuna vera contraddizione sia da trovare tra queste due affermazioni, e possono quindi essere vere da ambe le parti. Se anche sia sempre impossibile in sè un tale essere intelligibile assolutamente necessario, ciò tuttavia non si può in alcun modo dedurre dalla universal contingenza e dalla dipendenza di tutto ciò, che fa parte del mondo sensibile, nonchè dal principio che non ci si deve arrestare a nessun particolar membro di esso, in quanto è contingente, e di non ricorrere a una causa fuori del mondo. La ragione segue la sua via nell'uso empirico e la sua via a parte nell'uso trascendentale.

Il mondo sensibile non contiene se non fenomeni, ma questi sono semplici rappresentazioni, le quali, a loro volta, sono sempre sensibilmente condizionate; e poichè qui non abbiamo mai come oggetti cose in sè, non è da meravigliarsi, che non siamo mai autorizzati a fare da un membro della serie empirica, quale che esso sia, un salto fuori del contesto della sensibilità, come se ci fossero cose in sè che esistessero fuori del loro principio trascendentale, e le si potesse oltrepassare per cercar la causa della loro esistenza fuori di esse; ciò che dovrebbe certamente accadere, infine, nelle cose contingenti, ma non nelle semplici rappresentazioni di cose, la cui stessa contingenza non è se non un fenomeno, e non può menare ad altro regresso

---

1 *Willkürlichen*.

che a quello che determina i fenomeni, ossia al regresso empirico. Ma pensare un principio intelligibile dei fenomeni, cioè del mondo sensibile, e questo principio libero dalla contingenza di quest'ultimo, non è nè contro il regresso empirico illimitato nella serie dei fenomeni, nè contro la universale contingenza di questi. Ma ell'è anche la sola cosa, che noi avevamo a fare per togliere l'apparente antinomia, e che solo in questo modo poteva farsi. Perchè, se la rispettiva condizione di ogni condizionato (quanto alla esistenza) è sensibile, e, appunto perciò, appartenente alla serie, essa stessa a sua volta è condizionata (come dimostra l'antitesi della quarta antinomia). Bisognava, dunque, o che restasse il conflitto con la ragione, che richiede l'incondizionato, o che questo fosse riposto fuori della serie, nell'intelligibile, la cui necessità non esige nè permette alcuna condizione empirica, ed è quindi incondizionatamente necessario rispettivamente ai fenomeni.

L'uso empirico della ragione (rispetto alle condizioni dell'esistenza del mondo sensibile) non è toccato dall'ammissione di un essere meramente intelligibile, ma, secondo il principio della universal contingenza, essa da condizioni empiriche passa a condizioni superiori, che sono sempre egualmente empiriche. Ma questo principio relativo tanto meno esclude l'ammissione di una causa intelligibile, che non è nella serie, quando si ha da fare con l'uso puro della ragione (rispetto ai fini). Perchè questa causa non denota se non il principio per noi meramente trascendentale e ignoto della possibilità della serie sensibile in generale; l'esistenza del quale, indipendente da tutte le condizioni di questa serie e, rispetto ad essa, incondizionatamente necessaria, non è punto contraria alla contingenza illimitata di esse, e però nè anche al progresso indefinito lungo la serie delle condizioni empiriche.

OSSERVAZIONE FINALE
INTORNO A TUTTA L'ANTINOMIA DELLA RAGION PURA

Finchè coi nostri concetti razionali abbiamo ad oggetto semplicemente la totalità delle condizioni del mondo sensibile, e ciò che rispetto ad esso può tornare in servigio della ragione, le nostre idee sono sì trascendentali, ma pur cosmologiche. Appena, invece, riponiamo l'incondizionato (con cui tuttavia si ha propriamente da fare) in ciò, che è al tutto fuori del mondo sensibile, e quindi fuori di ogni esperienza possibile, le idee diventano trascendenti: esse non servono soltanto alla integrazione dell'uso empirico della ragione (che resta sempre un'idea che non è mai realizzata, ma sempre da proseguire), ma se ne separano affatto e si fanno esse stesse oggetti, la cui materia non è presa dall'esperienza, la cui realtà oggettiva non si fonda nè anche sulla integrazione della serie empirica, ma su concetti puri a priori. Simili idee trascendenti hanno un oggetto meramente intelligibile, che, come un oggetto trascendentale, di cui del resto non si sa nulla, è certamente permesso ammettere, ma per cui non abbiamo dalla parte nostra, per concepirlo come cosa determinabile per i suoi predicati differenziali ed intrinseci, nè principii della sua possibilità (come indipendente da tutti i concetti sperimentali), nè la minima giustificazione di ammettere un tale oggetto; e che insomma è un semplice ente di ragione. Pure tra tutte le idee cosmologiche quella, che ha dato luogo alla quarta antinomia, ci trascina a tentar questo passo. Giacchè l'esistenza dei fenomeni, che non è di certo fondata punto in se stessa, ma è sempre mai condizionata, ci invita a cercare qualcosa di distinto da tutti i fenomeni, e però un oggetto intelligibile, in cui cessi questa contingenza. Ma poichè, se noi ci siam presi una volta la libertà di ammettere fuori del campo della generale sensibilità una realtà per sè sussistente, i fenomeni non son da considerare se non

come specie di rappresentazioni contingenti di oggetti intelligibili, di esseri tali, che sono essi stessi intelligenze; non ci resta altro che l'analogia, secondo cui noi ci serviamo dei concetti sperimentali, per farci un qualsiasi concetto delle cose intelligibili, delle quali in se stesse non abbiamo la minima conoscenza. Poichè noi non impariamo a conoscere il contingente se non mediante la esperienza, ma qui si tratta di cose, che non devono esser guari oggetti dell'esperienza, noi ne dovremo ricavare la cognizione da ciò, che in sè è necessario, dai concetti puri delle cose in generale. Quindi il primo passo, che noi moviamo fuori del mondo sensibile, ci obbliga a dar principio alle nostre nuove conoscenze dalla ricerca di un essere assolutamente necessario e a desumere dai concetti di esso i concetti di tutte le cose, in quanto sono meramente intelligibili, e questa ricerca noi intendiamo istituire nel capitolo seguente.

CAPITOLO III

L'IDEALE DELLA RAGION PURA.

SEZIONE PRIMA

DELL'IDEALE IN GENERALE.

Abbiamo visto sopra, che mediante i concetti puri dell'intelletto, senza tutte le condizioni della sensibilità non è possibile rappresentarsi gli oggetti, perchè mancano le condizioni della loro realtà oggettiva, e non c'è se non la semplice forma del pensiero. Tuttavia, essi possono essere rappresentati *in concreto* se si applicano ai fenomeni; perchè in essi hanno propriamente la materia pel concetto sperimentale, che non è se non un concetto intellettuale *in concreto*. Ma le idee sono dalla realtà oggettiva ancor

più remote che non le categorie; giacchè non è dato trovare un fenomeno, in cui esse si possano rappresentare *in concreto*. Contengono esse una certa completezza, a cui nessuna possibile conoscenza empirica perviene, e la ragione vi ha soltanto una unità sistematica nel senso, alla quale ella cerca di avvicinare l'unità empirica possibile, senza mai raggiungerla perfettamente.

Ma, anche più dell'idea, pare che sia lontano dalla realtà oggettiva quello, che io dico ideale, e per cui intendo l'idea non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, cioè come una cosa particolare, determinabile o a dirittura determinata soltanto mediante l'idea.

L'umanità in tutta la sua perfezione non comprende soltanto l'estensione di tutte le proprietà essenziali appartenenti a questa natura, che costituiscono il nostro concetto di essa, fino alla perfetta congruenza col suo scopo, che sarebbe la nostra idea della perfetta umanità, ma anche tutto ciò che, al di là di questo concetto, appartiene alla completa determinazione dell'idea; perchè di tutti i predicati opposti soltanto uno può convenire all'idea dell'uomo più perfetto. Ciò che per noi è un ideale, era per Platone una idea dell'intelletto divino[1], un oggetto particolare nell'intuizione pura di esso, il più perfetto di ogni specie di essere possibile e l'esemplare *(Urgrund)* di tutte le copie del fenomeno.

Ma senza salir così alto, noi dobbiamo riconoscere, che l'umana ragione non possiede soltanto idee, ma anche ideali, che non hanno bensì, come gli ideali platonici, una potenza creativa, ma ne hanno tuttavia una pratica (come principii regolativi) e sono a base della possibilità della perfezione di certe azioni. I concetti morali non sono interamente concetti puri della ragione, perchè in fondo ad essi c'è qualcosa di empirico (piacere o dispiacere). Pure, rispetto al principio, per cui la ragione pone

---

[1] Interpetrazione neoplatonica della teoria delle idee, propugnata dal BRUCKER, *Hist. crit. phil.*, I, 691-701.

dei limiti alla libertà, in sè sciolta da ogni legge (quindi se si bada semplicemente alla loro forma) essi possono bene servire come esempi di concetti puri della ragione. La virtù e con essa la sapienza umana, in tutta la loro purezza, sono idee. Ma il sapiente (dello stoico) è un ideale, cioè un uomo, che esiste solo nel pensiero, ma corrisponde pienamente all'idea della sapienza. Come l'idea dà la regola, così l'ideale, in tal caso, serve di modello alla perfetta determinazione della copia; e noi non abbiamo altro criterio per giudicare le nostre azioni che la condotta di questo uomo divino in noi, col quale noi possiamo paragonarci, giudicarci, e così migliorarci, quantunque non ci sia possibile mai raggiungerlo. Questi ideali, sebbene non si possa loro attribuire realtà oggettiva (esistenza), non sono perciò da considerare per chimere, anzi offrono un criterio alla ragione, che ha bisogno del concetto di quel che nel suo genere è perfetto, per apprezzare alla sua stregua e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto. Ma l'ideale voluto realizzare in un esempio, cioè nel fenomeno, come presso a poco il saggio di un romanzo, è impraticabile, e oltracciò ha in sè un che di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali, che derogano continuamente alla perfezione della idea, rendono in tale tentativo impossibile ogni illusione, e però perfin sospetto il bene che è nell'idea, e simile a una semplice finzione.

Così è dell'ideale della ragione, che deve sempre esser fondato su concetti determinati e servire di regola e di modello, sia per attenervisi sia per giudicare. Ben altrimenti è delle creature dell'immaginazione, su cui nessuno può spiegarsi e dare un concetto intelligibile, quasi monogrammi, che non sono se non tratti staccati, quantunque non determinati secondo nessuna pretesa regola, i quali costituiscono più un disegno ondeggiante in mezzo ad esperienze diverse anzi che un'immagine determinata, di quelli che pittori e fisionomisti pretendono di avere nella loro testa, e che devono essere un fantasma incomu-

nicabile dei loro prodotti o magari de' loro giudizi. Essi possono, benchè impropriamente, dirsi ideali del senso, poichè devono essere il modello irraggiungibile delle possibili intuizioni empiriche, e pure non offrono nessuna regola suscettibile di spiegazione e di esame.

Lo scopo della ragione col suo ideale è, al contrario, la perfetta determinazione secondo regole a priori; quindi essa pensa un oggetto, che dev'essere completamente determinabile secondo principii, quantunque manchino a ciò le condizioni sufficienti nell'esperienza e il concetto stesso perciò sia trascendente.

SEZIONE SECONDA

Dell'ideale trascendentale.
(Prototypon transscendentale)

Ogni concetto, rispetto a ciò che non è contenuto in esso, è indeterminato, e sottostà al principio della determinabilità: che solo uno di ogni due predicati opposti contraddittorii gli può convenire; il quale principio si fonda sul principio di contraddizione, e quindi è un semplice principio logico, che astrae da ogni contenuto della conoscenza, e non bada se non alla forma logica di essa.

Ma ogni cosa, per la sua possibilità sottostà ancora al principio della determinazione completa, in forza del quale di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto essi sono paragonati coi loro opposti, gliene dee convenire uno. E questo non riposa soltanto sul principio di contraddizione; perchè riguarda, oltre il rapporto di due predicati contrari, ciascuna cosa in rapporto alla possibilità tutta, come il complesso di tutti i predicati delle cose in generale, e, supponendo questa come condizione a priori, si rappresenta ogni cosa, come se essa ricavasse la sua propria possibilità dalla parte che essa

ha in quella possibilità intera[1]. Il principio della determinazione completa concerne, dunque, il contenuto, e non soltanto la forma logica. È il principio della sintesi di tutti i predicati, che devono fare il concetto completo di una cosa, e non soltanto la rappresentazione analitica mediante uno dei due predicati opposti; e contiene un presupposto trascendentale, quello cioè della materia per ogni possibilità, la quale deve a priori contenere i dati per la possibilità particolare di ciascuna cosa.

La proposizione: ogni esistente è completamente determinato, significa non soltanto, che di ogni paio di predicati dati, opposti tra loro, ma anche di tutti i predicati possibili gliene spetta sempre uno: per questa proposizione non sono solo paragonati tra loro logicamente certi predicati, ma anche trascendentalmente si paragona la cosa stessa con l'insieme di tutti i possibili predicati. Essa vuol dire questo: per conoscere una cosa completamente, si deve conoscere tutto il possibile, e per mezzo di questo determinarla, o positivamente o negativamente. La determinazione completa è conseguentemente un concetto, che noi non possiamo rappresentare mai *in concreto* nella sua totalità, e si fonda perciò sopra una idea, ha sua sede unicamente nella ragione, la quale prescrive all'intelletto la regola del suo uso completo.

Ora, benchè questa idea dell'insieme di ogni possibilità, in quanto esso, come condizione, è a base della determinazione completa di ogni cosa, rispetto ai predicati che possono costituirlo, sia ancora essa stessa indeterminata, e noi per essa non pensiamo altro che un in-

---

[1] Ogni cosa, dunque per questo principio, è riferita a un correlato comune, ossia alla possibilità intera, che, se essa (cioè la materia di tutti i possibili predicati) fosse per trovarsi nell'idea di una cosa sola, proverebbe una affinità di tutto il possibile per l'identità del principio delle sue determinazioni complete. La determinabilità di ogni concetto è subordinata all'UNIVERSALITÀ *(universalitas)* del principio dell'esclusione del medio tra due predicati opposti, ma la determinazione di una cosa alla TOTALITÀ *(universitas)* o all'insieme di tutti i predicati possibili. *(N. di K.)*

sieme di tutti i predicati possibili in generale, tuttavia in una ricerca ulteriore troviamo che questa idea, come concetto originario, esclude una quantità di predicati, che sono già dati come ricavati da altri, o che non possono stare l'uno accanto all'altro, e che esso si depura fino a un concetto perfettamente determinato a priori, e diviene così il concetto di un oggetto singolo, il quale è determinato completamente mediante la semplice idea, e deve quindi esser detto ideale della ragion pura.

Se noi esaminiamo tutti i predicati possibili, non pure logicamente, ma trascendentalmente, cioè pel loro contenuto, troviamo che per alcuni di essi è rappresentato un essere, per altri un semplice non-essere. La negazione logica, indicata unicamente per la particella «non», si riferisce propriamente non ad un concetto, ma soltanto alla relazione di esso con un altro concetto nel giudizio; e però è ben lungi dal valere a designare un concetto rispetto al suo contenuto. L'espressione «non-mortale» non può punto dare a conoscere, che un semplice non-essere è per essa rappresentato nell'oggetto, anzi lascia intatto ogni contenuto. Una negazione trascendentale, invece, significa il non-essere in se stesso, al quale si contrappone l'affermazione trascendentale, che è un qualcosa, il cui concetto esprime già in se stesso un essere, e quindi è detto realtà (cosa) [1], perchè solo per essa, e per quanto essa si estende, gli oggetti sono qualcosa (cose), laddove l'opposta negazione significa un semplice difetto, e dove sia pensata essa sola, non è rappresentato altro che la soppressione di ogni cosa.

Ora, nessuno può concepire determinatamente una negazione, senza che egli abbia posto a fondamento l'opposta affermazione. Il cieco nato non si può fare la menoma idea del buio, poichè non ha nessuna idea della luce; nè il selvaggio della miseria, poichè non conosce il bene-

---

1 *Sachheit* = cosalità.

stare[1]. L'ignorante non ha nessun concetto della propria ignoranza, perchè non ne ha uno della scienza, e così via. Tutti i concetti delle negazioni sono dunque anch'essi derivati, e le realtà contengono i dati e per così dire la materia o il contenuto trascendentale per la possibilità e determinazione perfetta delle cose tutte.

Se, dunque, a base della determinazione completa è posto nella nostra ragione un sostrato trascendentale, che contiene quasi tutta la provvista della materia, e però tutti i possibili predicati delle cose, questo sostrato non è altro che l'idea di un tutto della realtà *(omnitudo realitatis)*. Tutte le vere negazioni allora altro non sono che i limiti, come non si potrebbero dire se non ci fosse a fondamento l'illimitato (il tutto).

Ma, anche per questo completo possesso *(Allbesitz)* della realtà, il concetto di cosa in sè è rappresentato come completamente determinato, e il concetto di un *ens realissimum* è il concetto di un essere particolare, poichè nella sua determinazione deve trovarsi uno di tutti i possibili predicati opposti, quello cioè che appartiene assolutamente all'essere. C'è dunque un Ideale trascendentale, che sta a fondamento della determinazione completa, che c'è necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la condizione materiale suprema e perfetta della sua possibilità, a cui dev'esser ricondotto ogni pensiero degli oggetti in generale rispetto al loro contenuto. Ma esso è anche l'ideale unico e proprio, di cui la ragione umana sia capace, poichè solo in quest'unico caso un concetto in sè universale di una cosa è determinato mediante se stesso e conosciuto come la rappresentazione di un individuo.

La determinazione logica di un concetto mediante la

---

[1] Le osservazioni e i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato parecchie cose meravigliose, ma la più importante è che ci hanno scoperto l'abisso dell'ignoranza, che la umana ragione, senza queste conoscenze, non avrebbe mai potuto immaginare sì grande; e la riflessione su questa ignoranza non può non produrre un gran cambiamento nella determinazione degli scopi finali dell'uso della nostra ragione. *(N. di K.)*

ragione si fonda su un sillogismo disgiuntivo, in cui la maggiore contiene una divisione logica (divisione della sfera di un concetto generale), la minore limita cotesta sfera a una parte, e la conclusione determina il concetto mediante questa parte. Il concetto generale d'una realtà in genere non può esser diviso a priori, perchè senza esperienza non si conosce nessuna specie determinata di realtà, che sia compresa sotto quel genere. Pertanto la maggiore trascendentale della determinazione completa di tutte le cose non è altro che la rappresentazione dell'insieme della realtà: non pure un concetto, che comprende s o t t o di sè tutti i predicati pel loro contenuto trascendentale, ma il concetto che li comprende i n sè; e la completa determinazione di ciascuna cosa si fonda sulla limitazione di questo t u t t o della realtà, poichè alcunchè di essa è attribuita alla cosa, ma il resto ne è escluso: ciò che si riconosce con l'*o-o* della maggiore disgiuntiva e con la determinazione dell'oggetto mediante uno dei membri della divisione della minore. Perciò l'uso della ragione, onde ella pone l'ideale trascendentale a fondamento della sua determinazione di tutte le cose possibili, è analogo a quello, secondo cui essa si comporta nei sillogismi disgiuntivi; che fu il principio da me qui sopra messo a fondamento della divisione sistematica di tutte le idee trascendentali, per cui esse sono prodotte parallelamente e corrispondentemente alle tre specie di sillogismi.

S'intende da sè, che la ragione per questo scopo, che è solo di rappresentarsi la necessaria determinazione completa delle cose, non presuppone l'esistenza d'un tale essere, che sia conforme all'ideale, ma solo l'idea di esso per ricavare dalla totalità incondizionata della determinazione completa quella determinata, cioè la totalità del limitato. L'ideale quindi è il modello *(prototypon)* di tutte le cose, che tutte insieme, come copie difettose *(ectypa)*, ne prendono la materia per la loro possibilità, e pure accostandovisi più o meno, tuttavia restano infinitamente lontane dal raggiungerlo.

Così infatti tutta la possibilità delle cose (della sintesi del molteplice rispetto al suo contenuto) vien considerata come derivata, e come originaria soltanto quella di ciò che racchiude in sè tutta la realtà. Giacchè tutte le negazioni (che pure sono i soli predicati, per cui ogni altro essere si può distinguere dall'essere realissimo) sono semplici limitazioni di una maggiore e in fine della suprema realtà, e quindi presuppongono questa e pel contenuto non sono se non derivate da essa. Tutta la molteplicità delle cose non è altro se non appunto altrettanti modi di limitare il concetto della realtà suprema, che ne è il sostrato comune, a quella guisa che tutte le figure non sono possibili se non come diversi modi di limitare lo spazio infinito. L'oggetto quindi del loro ideale, che non è se non nella ragione, si dice anche Essere originario *(ens originarium)*; in quanto non ha nessun essere sopra di sè. Essere supremo *(ens summum)*; e in quanto ogni essere, come condizionato, sta sotto di esso, Essere degli esseri *(ens entium)*. Ma tutto questo non importa l'oggettiva relazione di un oggetto reale con altre cose, sibbene quella dell'idea con concetti, e ci lascia in una perfetta ignoranza circa l'esistenza d'un essere di così eccezionale preminenza.

Poichè non si può dire nè anche che un essere originario consti di molti esseri derivati, in quanto ciascuno di questi presuppone quello, e quindi non può costituirlo, così l'ideale dell'Essere originario si dovrà concepire anche come semplice.

La derivazione quindi di ogni altra possibilità da questo Essere originario nè anche potrà essere considerata, per parlare esattamente, come una limitazione della sua suprema realtà e quasi una divisione della medesima; perchè allora l'Essere originario verrebbe ad esser considerato come un semplice aggregato di esseri derivati: ciò che, secondo quel che precede, è impossibile, sebbene noi abbiamo da principio in un primo rozzo adombramento rappresentato la cosa così. La realtà suprema sarebbe piuttosto il fondamento della possibilità di tutte le

cose come un principio e non come insieme, e la molteplicità di queste proverrebbe non dalla limitazione dell'Essere originario stesso, bensì dal suo completo sviluppo[1], di cui anche la nostra sensibilità tutta quanta, insieme con tutta la realtà del fenomeno, farebbe parte: sensibilità, che non potrebbe appartenere come un ingrediente all'idea dell'Essere supremo.

Ora, se noi ci facciamo più da presso a questa nostra idea, facendone una ipostasi, potremmo determinare l'Essere originario mediante il semplice concetto di realtà suprema come un essere unico, semplice, onnipotente, eterno, ecc., in una parola, nella incondizionata perfezione per mezzo di tutti i predicati. Il concetto di un tale essere è il concetto di Dio, inteso in senso trascendentale, come io ho anche accennato di sopra.

Ma, intanto, questo uso dell'idea trascendentale sorpasserebbe i limiti della sua determinazione e ammissibilità. Perchè la ragione la pone sì a fondamento della completa determinazione delle cose in generale, ma soltanto come il concetto di tutta la realtà, senza pretendere che tutta questa realtà sia data oggettivamente e costituisca essa stessa una cosa. Quest'ultima è una semplice finzione, onde noi raccogliamo e realizziamo il molteplice della nostra idea in un ideale, come in un essere a sè, a cui nulla ci autorizza; anzi niente ci autorizza punto ad ammettere a dirittura la possibilità di una tale ipotesi: come anche tutte le conseguenze, che discendono da un tale ideale, non appartengono alla determinazione perfetta delle cose in generale, in quanto soltanto l'idea è necessaria a tal uso, e non hanno su ciò il minimo influsso.

Non basta descrivere il processo della nostra ragione e la sua dialettica; si deve anche tentare di scoprirne le fonti, per poter spiegare questa apparenza stessa come un fenomeno dell'intelletto; perchè l'ideale, di cui parliamo, è fondato su un'idea naturale e non meramente arbitraria.

---

1 *Folge*.

Quindi io domando: in che modo la ragione giunge a considerare ogni possibilità delle cose come derivante da una sola, che ne è a base, ossia dalla possibilità della realtà suprema, e a supporre quindi questa realtà come contenuta in uno speciale Essere originario?

La risposta vien da sè dalle trattazioni dell'Analitica trascendentale. La possibilità degli oggetti dei sensi è un rapporto tra essi e il nostro pensiero, in cui qualcosa (la forma empirica) può essere pensato a priori, ma quello che costituisce la materia, la realtà del fenomeno (ciò che corrisponde alla sensazione), dev'esser dato; senza di che esso non potrebbe essere nè anche pensato, nè quindi potrebbe esser rappresentata la sua possibilità. Ora, un oggetto dei sensi non può essere completamente determinato se non quando si paragoni con tutti i predicati del fenomeno e per essi rappresentato, affermativamente o negativamente. Ma, poichè deve esser dato quello che costituisce la cosa stessa (nel fenomeno), cioè il reale, senza di cui essa non potrebbe essere nè anche pensata; e poichè d'altra parte ciò, in cui è dato il reale di tutti i fenomeni, è l'unica esperienza totale[1]: così la materia per la possibilità di tutti gli oggetti dei sensi dev'essere presupposta come data in un insieme, dalla cui limitazione dipenderà ogni possibilità di oggetti empirici, la loro differenza reciproca e la loro completa determinazione. Ora, nel fatto, non ci possono esser dati altri oggetti che quelli dei sensi, nè altrove che nel contesto di una esperienza possibile; e però niente per noi è un oggetto, se esso non presuppone l'insieme di tutta la realtà empirica come condizione della sua possibilità. E per una illusione naturale noi consideriamo questo come un principio, che debba valere di tutte le cose in generale, laddove propriamente vale soltanto di quelle, che son date quali oggetti de' nostri sensi. Conseguentemente quello che è il principio empirico dei nostri concetti della possibilità delle cose in quanto fenomeni,

---

[1] *Allbefassende*, che abbraccia tutto.

per omissione di questa limitazione, lo considereremo come un principio trascendentale della possibilità delle cose in generale.

Ma che noi poscia ipostatizziamo questa idea dell'insieme di ogni realtà nasce da qui: che l'unità distributiva dell'uso sperimentale dell'intelletto, noi la mutiamo dialetticamente nell'unità collettiva d'un tutto sperimentale; e in questo tutto del fenomeno pensiamo una cosa particolare che contiene in sè ogni realtà empirica, e che pertanto, mediante la già notata surrezione trascendentale, viene scambiata col concetto di una cosa che sta in cima alla possibilità di tutte le cose, per la cui determinazione completa fornisce le condizioni reali [1].

SEZIONE TERZA

Degli argomenti della ragion speculativa per dimostrare l'esistenza di un essere supremo.

Malgrado questo urgente bisogno della ragione, di presupporre qualcosa, che possa esser fondamento all'intelletto per la determinazione completa de' suoi concetti, essa s'avvede tuttavia troppo facilmente di quel che d'ideale e meramente fittizio c'è in un tal presupposto, per potersi, per ciò solo, persuadere senz'altro ad ammettere come un essere reale una semplice sua creatura, se essa non fosse d'altronde incalzata a cercare in qualche parte la sua quiete, nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incon-

---

[1] Questo ideale dell'Essere realissimo, sebbene sia una mera rappresentazione, è da prima realizzato, cioè se ne fa un oggetto; quindi ipostatizzato; infine, per un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità, anche personificato, come noi or ora mostreremo; poichè l'unità regolativa dell'esperienza non si fonda sugli stessi fenomeni (soltanto del senso), ma sulla unificazione del molteplice mediante l'intelletto (in una appercezione); quindi l'unità della realtà suprema e la completa determinabilità (possibilità) di tutte le cose pare che stia in un intelletto supremo, e però in una intelligenza. *(N. di K.)*

dizionato, che non è veramente, in sè e nel suo semplice concetto, dato come reale, ma solo può compiere la serie delle condizioni ricondotte al loro principio. Ora, questo è il cammino naturale, che prende ogni ragione umana, anche la più comune, benchè non ognuno vi persista. Essa non comincia da concetti, ma dalla comune esperienza, e pone perciò a fondamento qualcosa di esistente. Ma questo terreno si sprofonda quando non poggi sulla rupe incrollabile dell'assolutamente necessario. Anzi questo stesso pende nel vuoto, se inoltre, fuori e sotto di esso, c'è uno spazio vuoto, ed esso non riempie per se stesso tutto, e quindi non lascia più posto al perchè, cioè se non è infinito di realtà.

Se qualcosa, quale che sia, esiste, si deve anche ammettere che qualche cosa esista pure necessariamente. Giacchè il contingente non esiste se non con la condizione di un altro contingente come sua causa; e di questo vale ancora lo stesso ragionamento fino a una causa, che non sia contingente e appunto perciò esista senza condizione, necessariamente. È l'argomento, su cui la ragione fonda il suo processo per giungere all'Essere originario.

Ora, se la ragione si guarda intorno secondo il concetto di un essere, che si convenga a una tale preminenza di esistenza, come la necessità incondizionata, non è tanto per conchiudere quindi dal concetto di esso a priori alla sua esistenza (perchè se essa ardisse tanto, potrebbe cercare soltanto tra semplici concetti, e non avrebbe necessità di porre a fondamento una data esistenza), ma solo per trovare tra tutti i concetti di cose possibili quello, che non ha in sè, niente di ripugnante alla necessità assoluta. Che infatti debba esistere qualche cosa di assolutamente necessario, essa lo ha già per dimostrato secondo il primo ragionamento. Ora, se essa può disfarsi di tutto ciò che non s'accorda con questa necessità fuorchè d'una cosa, questa è l'essere assolutamente necessario, si possa o no comprenderne la necessità, si possa cioè o no ricavarla soltanto dal suo concetto.

Ora ciò, il cui concetto contiene in sè la risposta a ogni perchè, e che non è difettoso in nessuna parte e per nessun rispetto, e che vale dovunque come condizione, pare appunto perciò che sia l'essere adeguato alla necessità assoluta; poichè, in quel suo possedere in sè *(Selbstbesitz)* tutte le condizioni di ogni cosa possibile, esso non ha bisogno di alcuna condizione, anzi non ne è manco suscettibile; e però, almeno in una parte, soddisfa al concetto della necessità assoluta; nel che non può fare altrettanto nessun altro concetto, il quale, essendo difettoso e bisognoso d'integrazione, non dimostra in sè una nota siffatta d'indipendenza da tutte le condizioni ulteriori. È vero che da questo non si può ancora inferire sicuramente, che ciò che non contiene in sè la condizione suprema e per ogni rispetto completa, dev'essere perciò, esso stesso, condizionato quanto alla sua esistenza; ma esso non ha in sè tuttavia il carattere della esistenza incondizionata, di cui la ragione dispone per conoscere, per un concetto a priori, un essere qualunque come incondizionato.

Il concetto di un essere della realtà suprema s'adatterebbe, dunque, tra tutti i concetti di cose possibili, al concetto di un essere incondizionatamente necessario; e se nè anch'esso vi soddisfa, noi non abbiamo nondimeno nessuna scelta, ma ci vediamo costretti ad attenerci ad esso; poichè noi non possiamo gettare al vento l'esistenza di un essere necessario; ma, se l'ammettiamo, non troviamo per altro, in tutto il campo della possibilità, niente che possa avere una pretesa fondata a una tale prerogativa nell'esistenza.

Tale è dunque il cammino naturale della ragione umana. Da prima essa si convince dell'esistenza di un q u a l u n q u e essere necessario. In questo conosce una esistenza necessaria. Quindi cerca il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione; e lo trova in quello che è condizione sufficiente a tutto il resto, cioè in quello, che contiene ogni realtà. Ma il tutto senza limiti è assoluta unità, e importa il concetto di un essere unico, ossia dell'Essere

supremo; e così essa conchiude che l' Essere supremo, come primo principio di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario.

A questo concetto non si può contrastare una certa fondatezza *(Grundlichkeit)*, quando si tratta di risoluzioni, cioè quando è ammessa l'esistenza di un Essere necessario, e s'è d'accordo che convenga prender il proprio partito, dove che si voglia porlo; perchè allora non si può scegliere meglio, o piuttosto non si ha nessuna scelta, ma si è costretti a dare il proprio voto all'unità assoluta della realtà universa come fonte originaria della possibilità. Ma, se niente ci spinge a risolverci, e noi più volentieri lasciamo lì tutta questa faccenda, finchè non siamo costretti dal peso pieno degli argomenti all'assenso, cioè se si tratta di giudicare semplicemente quanto noi sappiamo di questo problema, e quanto ci lusinghiamo soltanto di sapere: allora il ragionamento di sopra è ben lungi dall'apparire in aspetto così vantaggioso, e ha bisogno d'un certo favore per compensare il difetto delle sue ragioni giuridiche.

Infatti, se meniamo per buono tutto ciò che qui ci sta innanzi: che cioè, in primo luogo, sia un ragionamento giusto a concludere da una qualunque esistenza data (e magari semplicemente dalla mia propria) all'esistenza di un essere incondizionatamente necessario; in secondo luogo, che io devo considerare come assolutamente necessario un essere che contiene ogni realtà, quindi anche ogni condizione, e pertanto che si sia così trovato il concetto della cosa, che si adegua alla necessità assoluta; da ciò tuttavia non si può punto inferire, che il concetto di un essere limitato, che non ha la realtà suprema, contraddica perciò alla necessità assoluta. Giacchè, quantunque nel suo concetto non ci sia l' incondizionato, che importa la totalità delle condizioni, non ne può tuttavia seguire, che la sua esistenza debba perciò essere condizionata; a quella guisa che in un sillogismo ipotetico io non posso dire: se una certa condizione (cioè quindi la perfezione secondo con-

cetti) non è, non è nè anche il condizionato. Anzi niente ci vieta di ritenere come, nè più nè meno, incondizionatamente necessari tutti gli altri esseri limitati; benchè non possiamo dedurre la loro necessità dal concetto generale che ne abbiamo. Se non che, in questo modo tutto questo argomento non ci avrebbe fornito il minimo concetto delle proprietà di un essere necessario, e non avrebbe approdato a nulla.

Nondimeno restano a questo argomento una certa importanza e un certo credito, che, malgrado la sua oggettiva insufficienza, non possono per altro essergli tolti senz'altro. Perchè, se supponete che ci siano obbligazioni, che nell'idea della ragione sarebbero affatto giuste, ma senza nessuna realtà di applicazione a noi, per es. senza motivi, ove non si supponesse un Essere supremo, che potesse dare alle leggi pratiche efficacia e forza: noi avremmo anche l'obbligo di adottare quei concetti, i quali, sebbene non possano essere oggettivamente sufficienti, pure, secondo la misura della nostra ragione, sono preponderanti, e al paragone di essi noi non conosciamo nulla di meglio e di più convincente. Il dovere di scegliere farebbe qui uscire dall'equilibrio l'irresolutezza della speculazione con una aggiunta pratica; anzi la ragione non troverebbe in se stessa, come presso il giudice più indulgente, nessuna giustificazione, se, sotto i motivi incalzanti, essa, malgrado la conoscenza difettosa, non avesse seguito questi principii del suo giudizio, al di sopra dei quali noi almeno non ne conosciamo tuttavia di migliori.

Questo argomento, benchè nel fatto sia trascendentale, fondandosi sull'intrinseca insufficienza del contingente, pure è così semplice e naturale, che riesce adatto al senso più comune degli uomini, appena questo vi sia una volta richiamato. Si vede le cose trasformarsi, nascere e perire: esse dunque, o almeno il loro stato deve avere una causa. Ma di ogni causa, che possa esser data mai nell'esperienza, si può di nuovo ripetere appunto il medesimo. Ora, dove noi dovremo più giustamente riporre la causalità su-

prema, se non dove è anche la più alta causalità, in quell'Essere cioè, che contiene in se stesso originariamente quanto basta per ogni possibile effetto, e il cui concetto si costruisce anche molto facilmente con l'unico tratto di una perfezione assoluta? [1]. Questa più alta causa infatti noi l'abbiamo per assolutamente necessaria perchè noi troviamo assolutamente necessario elevarci fino ad essa, e non troviamo nessuna ragione per spingerci ancora più oltre al di sopra di essa. Quindi presso tutti i popoli vediamo, attraverso il loro più cieco politeismo, tralucere tuttavia alcune scintille di monoteismo, al quale li ha condotti, non la riflessione e una profonda speculazione, ma solo il processo naturale, a poco a poco divenuto intelligente, del senso comune.

NON CI SONO SE NON TRE SPECIE POSSIBILI DI PROVE DELLA ESISTENZA DI DIO PER LA RAGION SPECULATIVA

Tutte le vie, che per questo rispetto si possono battere, muovono o dalla esperienza determinata e dalla particolare natura quindi conosciuta del nostro mondo sensibile e salgono da esso, secondo le leggi della causalità, fino alla causa suprema fuori del mondo; ovvero mettono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè un'esistenza qualunque; o fanno infine astrazione da ogni esperienza e conchiudono affatto a priori da semplici concetti all'esistenza di una causa suprema. Il primo argomento è l'argomento fisico-teologico, il secondo il cosmologico, il terzo l'ontologico. Non ce n'è, e nè anche ce ne può essere altri.

Io dimostrerò: che la ragione non fa su una via (l'empirica) più cammino che sull'altra (la trascendentale), e che indarno ella spiega le sue ali per levarsi al di sopra del mondo sensibile con la semplice potenza della specu-

[1] *Allbefassende.*

lazione. Ma, per ciò che riguarda l'ordine in cui questi argomenti devono esser sottoposti ad esame, esso sarà proprio l'inverso di quel che segue la ragione nel suo progressivo dilatarsi, e in cui noi li abbiamo anche da principio posti. Giacchè si dimostrerà: che, sebbene l'esperienza vi dia la prima occasione, tuttavia solo il concetto trascendentale guida la ragione in questo suo sforzo, e in tutti questi tentativi fissa lo scopo, che esso si è proposto. Io, dunque, comincerò dall'esame della prova trascendentale, e quindi vedrò ciò che l'aggiunta di quella empirica può fare per l'aumento della sua forza dimostrativa.

SEZIONE QUARTA

Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Da quel che precede è facile vedere che il concetto di un essere assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno; la quale non fa altro che additare una certa perfezione, per quanto irraggiungibile, e serve propriamente più a limitar l'intelletto, che ad estenderlo a nuovi oggetti. Ora qui si trova lo strano e l'assurdo, che l'illazione da un'esistenza data in generale a un'esistenza assolutamente necessaria pare stringente e giusta, e noi tuttavia abbiamo affatto contro di noi tutte le condizioni dell'intelletto per farci un concetto di una tale necessità.

Si è in ogni tempo parlato dell'essere assolutamente necessario, e non si è pensato tanto a darsi la pena d'intendere, se e come si possa magari solamente pensare una cosa di questa specie, quanto piuttosto a dimostrarne l'esistenza. Ora di certo è molto facile una definizione verbale di questo concetto, che cioè esso sia qualche cosa il

cui non essere è impossibile; ma con questo non se ne sa niente di più circa le condizioni che rendono impossibile considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa, e che sono precisamente quel che si vuol sapere; ossia se con questo concetto pensiamo qualche cosa, o no. Infatti metter da parte, con la parola *incondizionato*, tutte le condizioni di cui l'intelletto ha sempre bisogno, per ritenere qualcosa come necessario, è ancora tutt'altro che sufficiente a far intendere se col concetto d'un essere incondizionatamente necessario io poi pensi tuttavia qualcosa, o se per avventura non pensi più nulla.

Inoltre, si è ancora creduto di spiegare questo concetto, lanciato così semplicemente alla ventura e diventato in fine affatto familiare, con una quantità di esempi, in modo che ogni ulteriore indagine, a causa della sua intelligibilità, è apparsa del tutto superflua. Ogni proposizione della geometria, per es. che un triangolo ha tre angoli, è assolutamente necessaria, e così si è parlato di un oggetto, che è interamente fuori della sfera del nostro intelletto, come se s'intendesse proprio bene ciò che col concetto di esso si voglia dire.

Tutti gli esempi proposti, senza eccezione, sono presi soltanto da giudizi, ma non da *cose* e dalla loro esistenza. Se non che, la necessità incondizionata del giudizio non è assoluta necessità delle cose. Infatti l'assoluta necessità del giudizio è solo una necessità condizionata delle cose, o del predicato nel giudizio. La proposizione di prima non diceva che tre angoli sono assolutamente necessari, ma che, alla condizione che esiste (è dato) un triangolo, esistono anche tre angoli (in esso) in modo necessario. Tuttavia, questa necessità logica ha dimostrato tanta potenza d'illusione, che altri, essendosi fatto di una cosa un tale concetto a priori da ricomprendere, a modo suo, nell'ambito di esso l'esistenza, s'è creduto di poterne con sicurezza inferire, che, convenendo all'oggetto di questo concetto necessariamente l'esistenza, a condizione cioè che io

ponga questa cosa come data (esistente), anche la sua esistenza sia posta necessariamente (secondo la regola dell'identità) e questo essere quindi sia assolutamente necessario, poichè la sua esistenza è stata concepita in un concetto assunto a piacere e sotto la condizione che io ne ponga l'oggetto.

Se io in un giudizio identico sopprimo il predicato e mantengo il soggetto, ne viene una contraddizione, e quindi io dico: quello appartiene a questo in maniera necessaria. Affermare un triangolo e insieme negarne i tre angoli è contradditorio; ma negare il triangolo insieme con i suoi tre angoli, non è una contraddizione. Lo stesso è del concetto di essere assolutamente necessario. Se voi ne negate l'esistenza, voi negate anche la cosa stessa con tutti i suoi predicati; dove può sorgere allora la contraddizione? Esternamente non c'è niente, a cui si contraddirebbe, perchè la cosa non deve essere esternamente necessaria; internamente neppure, perchè, negando la cosa, voi avete insieme negato tutto l'interno. Dio è onnipotente; è un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi affermate una divinità, cioè un essere infinito, col cui concetto egli è identico. Ma, se voi dite: Dio non è, allora non è data nè l'onnipotenza, nè alcun altro de' suoi predicati, giacchè essi sono tutti soppressi insieme col soggetto; nè in questo pensiero si vede la minima contraddizione.

Voi dunque avete veduto che, se io nego il predicato di un giudizio insieme col soggetto, non può venire mai una contraddizione interna, sia pure il predicato quale si voglia. Ora non vi resta altro scampo che dire: ci sono soggetti, che non possono assolutamente esser negati, e che dunque devono restare. Ma sarebbe precisamente come dire: ci sono soggetti assolutamente necessari: presupposto, della cui legittimità io ho per l'appunto dubitato, e la cui possibilità voi mi volete dimostrare. Infatti io non mi posso fare il più piccolo concetto di una cosa, che, se fosse negata con tutti i suoi predicati, si lascia dietro una con-

traddizione; e senza la contraddizione, per via di semplici concetti puri a priori, io non ho nessun carattere della impossibilità.

Contro tutti questi ragionamenti generali (ai quali non c'è uomo, che possa ricusarsi) voi mi sfidate con un caso, che arrecavate come prova di fatto: che tuttavia c'è un concetto, e questo unico concetto, in cui il non essere o la negazione del suo oggetto è in se stesso contraddittorio: e questo è il concetto dell'Essere realissimo. Esso ha, voi dite, tutte le realtà, e voi siete in diritto di ammettere come possibile un tal essere (ciò che io per ora ammetto, benchè il concetto che non si contraddica è ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto). Ma fra tutte le realtà è compresa anche l'esistenza; dunque, nel concetto di un possibile c'è l'esistenza. Ora, se si nega questa cosa, è negata la possibilità interna della cosa; ciò che è contraddittorio[1].

Io rispondo: voi avete già commessa una contraddizione, quando nel concetto d'una cosa che volete pensare unicamente nella sua possibilità avete introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto della sua esistenza. Se vi si concede questo, voi in apparenza avete guadagnato il giuoco, ma in fatto non avete detto niente; perchè siete incorsi in una semplice tautologia. Io vi domando: la proposizione q u e s t a o q u e l l a c o s a (che io vi concedo come possibile, sia qual si voglia) e s i s t e, questa proposizione, dico, è una proposizione analitica o sintetica? Se è analitica, allora voi, con l'esistenza della cosa, non aggiungete nulla al vostro pensiero della cosa; ma allora o il pensiero, che è in voi, dovrebbe essere la cosa stessa,

[1] Il concetto è possibile tutte le volte che non si contraddice. Questo è il carattere logico della possibilità, e con ciò il suo oggetto è distinto dal *nihil negativum*. Se non che esso tanto meno può essere un concetto vuoto, se la realtà oggettiva della sintesi, ond'è prodotto il concetto, non è dimostrata particolarmente: ciò che, per altro, come noi abbiamo sopra mostrato, si fonda su principii di esperienza possibile, e non su principii dell'analisi (principio di contraddizione). È un ammonimento, di non conchiudere senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) alla possibilità delle cose (reale). *(N. di K.)*

o voi avete supposta un'esistenza come appartenente alla possibilità; e in questo caso l'esistenza l'avete dedotta in modo fittizio dall'interna possibilità. Ciò che non è altro che una misera tautologia. La parola «realtà» che nel concetto della cosa suona altrimenti che «esistenza» nel concetto del predicato, non giova. Perchè, se voi dite realtà anche ogni affermazione (senza determinare ciò che affermate), allora voi avete già affermato la cosa con tutti i suoi predicati nel concetto del soggetto, e l'avete ammessa come reale, e nel predicato non fate che ripeterla. Se voi riconoscete, al contrario, come discretamente deve ogni essere ragionevole, che ogni giudizio esistenziale è sintetico; come volete asserire, che il predicato dell'esistenza non si possa negare senza contraddizione? Poichè tale prerogativa non spetta propriamente se non ai giudizi analitici, come quelli il cui carattere si fonda appunto su ciò.

Io, in verità, spererei di aver ridotto in nulla con una esatta determinazione del concetto di esistenza questa sottile sofisticheria[1], se non avessi trovato che l'illusione dello scambio di un predicato logico con uno reale (cioè nella determinazione di una cosa) esclude quasi ogni docilità. Per predicato logico può servire tutto ciò che si vuole, anzi il soggetto si può predicare di se stesso; giacchè la logica astrae da ogni contenuto. Ma la determinazione è un predicato, che s'aggiunge al concetto del soggetto, e lo accresce. Essa quindi non vi può essere già contenuta.

Essere, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio. Il giudizio: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza: la parolina «è» non è ancora un predicato,

---

1 *Arguiation* voce adoperata anche dal Baumgarten, che vale come *Vernunftelei* (Vorländer).

bensì solo ciò, che pone il predicato in relazione col soggetto. Ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il concetto in sè con tutti i suoi predicati e l'oggetto in relazione col mio concetto. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico, e però nulla si può aggiungere di più al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, poichè ne penso l'oggetto come assolutamente dato (con l'espressione: egli è). E così il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento talleri reali non ammontano a nulla più di cento talleri possibili. Perchè, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sè, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità). Infatti l'oggetto della realtà non è contenuto, senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza che per questo essere estrinseco al mio concetto questi cento talleri stessi del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti.

Se io dunque penso una cosa con quali e quanti predicati io voglio (magari in tutta la loro determinazione) non s'aggiunge alla cosa stessa il minimo che pel fatto, che io soggiungo ancora: questa cosa è. Perchè altrimenti non esisterebbe per l'appunto lo stesso, ma più di quel che io avevo pensato nel concetto; e io non potrei dire, che esiste precisamente l'oggetto del mio pensiero. Parimenti, se io in una cosa penso tutte le realtà, eccetto una, non perchè dico: una tale cosa difettosa esiste, le si aggiunge la realtà mancante; ma essa esiste precisamente con lo stesso difetto, con cui io l'ho pensata; altrimenti, esisterebbe qualcos'altro da ciò che io pensavo. Ora, se

io mi penso un essere come la Realtà suprema (senza difetto), per me resta sempre la questione, se esiste o no. Giacchè, quantunque nel mio concetto non ci manchi nulla del possibile contenuto reale di una cosa in generale, pure ci manca ancora qualcosa rispetto allo stato intero del mio pensiero: ossia, manca che la conoscenza di quell'oggetto sia possibile anche a posteriori. E qui apparisce anche la causa della presente difficoltà. Se si trattasse di un oggetto dei sensi, non potrei scambiare l'esistenza della cosa col semplice concetto della cosa. Infatti, pel concetto, l'oggetto non vien pensato se non come conforme alle condizioni generali di una possibile conoscenza empirica in generale; per l'esistenza, invece, come contenuto nel contesto dell'esperienza totale; se dunque mediante il rapporto col contenuto della esperienza totale il concetto dell'oggetto non è menomamente accresciuto, il nostro pensiero, per altro, mediante esso acquista una percezione possibile di più. Al contrario, se noi vogliamo soltanto pensare l'esistenza mediante la categoria pura, nessuna meraviglia che non possiamo fornire nessun carattere per distinguerla dalla semplice possibilità.

Sia quale e quanto si voglia il nostro concetto di un oggetto, noi, dunque, dobbiamo sempre uscire da esso, per conferire a questo oggetto l'esistenza. Negli oggetti dei sensi questo accade mediante la connessione con una delle mie percezioni secondo leggi empiriche; ma per gli oggetti del pensiero puro non c'è assolutamente mezzo di conoscere la loro esistenza, poichè questa dovrebbe conoscersi interamente a priori; ma la nostra coscienza di ogni esistenza (o per percezione, immediatamente, o per ragionamenti, che rannodano qualche cosa alla percezione) appartiene in tutto e per tutto all'unità della esperienza; e un'esistenza fuori di questo campo non può certo esser dichiarata assolutamente impossibile, ma è un'ipotesi che non abbiamo modo di giustificare.

Il concetto di un Essere supremo è un'idea per più rispetti molto utile; ma appunto perciò, essendo semplice

idea, è affatto incapace di dilatare, soltanto per suo proprio mezzo, la nostra conoscenza rispetto a quello che esiste. Essa non ha tanto potere da istruirci rispetto alla possibilità di una pluralità. Il carattere analitico della possibilità consistente in questo, che semplici posizioni (realtà) non producono nessuna contraddizione, non può certamente essergli contestato; ma poichè il rapporto di tutte le proprietà reali di una cosa è una sintesi, della cui possibilità non ci è dato di giudicare a priori, in quanto che non ci son date specificamente tutte le realtà, e, quand'anche ciò accadesse, non ci sarebbe punto giudizio, perchè il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche va sempre cercato nell'esperienza, alla quale per altro non può appartenere l'oggetto di una idea, così il celebre Leibniz è rimasto a gran pezza lontano dal fare ciò di cui si lusingava, cioè conoscere a priori la possibilità di un essere così sublimemente ideale.

Tutta la fatica e lo studio posto nel tanto famoso argomento ontologico (cartesiano) dell'esistenza di un Essere supremo sono stati dunque perduti, e un uomo mediante semplici idee potrebbe certo arricchirsi di conoscenze nè più nè meno di quel che un mercante potrebbe arricchirsi di quattrini se egli, per migliorare la propria condizione, volesse aggiungere alcuni zeri alla sua situazione di cassa.

SEZIONE QUINTA

Dell'impossibilità di una prova cosmologica dell'esistenza di Dio.

Era qualcosa di affatto innaturale e una semplice invenzione dello spirito di scuola, volere da un'idea arbitrariamente abbozzata ricavare l'esistenza dell'oggetto stesso ad essa corrispondente. Nel fatto non si sarebbe mai tentato questa via, se non avesse proceduto il bisogno della nostra ragione di ammettere all'esistenza in generale qualcosa di necessario, e se, dovendo questa necessità esser

certa in modo incondizionato e a priori, la ragione non fosse stata costretta a cercare un concetto, che soddisfacesse possibilmente una tale esigenza, e facesse conoscere un'esistenza pienamente a priori. Ora tutto ciò si credette di trovarlo nella idea di un Essere realissimo, e si adoperò questa idea soltanto per una conoscenza più determinata di quello, che si era d'altra parte, persuasi e convinti che deve esistere, ossia dell'Essere necessario. Intanto si celò questo processo naturale della ragione, e invece di finire con questo concetto, si tentò di muovere da esso, e ricavarne la necessità dell'esistenza, che esso tuttavia era solo destinato a integrare. Ora di qui provenne l'infelice prova ontologica, che non ha niente che appaghi nè il pensiero naturale e il buon senso, nè la ricerca scientifica.

La prova cosmologica, che ora intendiamo studiare, mantiene il rapporto della necessità assoluta con la realtà suprema; ma, in luogo di conchiudere, come la precedente, dalla realtà suprema alla necessità dell'esistenza, essa piuttosto conchiude dalla necessità incondizionata, data innanzi, di un essere, alla realtà illimitata di esso: e così, almeno, porta tutto sulla rotaia d'un modo di ragionare, non so se ragionevole o sofistico, ma almeno naturale, che ha la maggiore efficacia di persuasione non solo nel pensiero comune, ma anche per quello speculativo; come esso infatti ha evidentemente tracciate le prime linee fondamentali per tutte le prove della teologia naturale, che si sono sempre seguite e si seguiranno nell'avvenire, siano pure decorate e nascoste con quanti fogliami e volute sempre si voglia. Questa prova, che Leibniz disse anche prova *a contingentia mundi*, metteremo ora sott'occhio e sottoporremo ad esame.

Essa suona, dunque: se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque, esiste un Essere assolutamente necessario. La minore contiene un'esperienza, la maggiore un'illazione da una esperienza in generale al-

l'esistenza del necessario [1]. Dunque la prova parte, propriamente, dall'esperienza; quindi non è condotta interamente a priori o ontologicamente; e poichè l'oggetto di ogni esperienza possibile è il mondo, perciò questa prova vien detta cosmologica. E poichè astrae da ogni particolar proprietà degli oggetti dell'esperienza, onde questo mondo si può distinguere da ogni altro mondo possibile, essa è distinta già nel suo nome anche dalla prova fisico-teologica, la quale prende i suoi argomenti da osservazioni della particolar costituzione di questo nostro mondo sensibile.

Ma la prova deduce più oltre: l'essere necessario non può essere determinato se non in un unico modo, cioè, rispetto a tutti i possibili predicati opposti, per uno solo di essi, e però dev'essere completamente determinato dal suo concetto. Ora, c'è un concetto solo di una cosa possibile, che a priori determini questo completamente, ossia quello dell'*ens realissimum*. Il concetto, dunque, di Essere realissimo è l'unico concetto, onde possa esser pensato un essere necessario; cioè esiste in modo necessario un Essere supremo.

In questo argomento cosmologico, si presentano insieme tanti principii sofistici, che la ragione speculativa pare abbia qui impegnato tutta la sua arte dialettica, per realizzare la maggiore possibile apparenza trascendentale. Noi ne vogliamo metter da parte per un po' l'esame, tanto per render manifesta un'astuzia, con cui esso esibisce per nuovo un vecchio argomento travestito e si appella all'accordo di due testimoni, cioè al testimonio della ragion pura e ad un altro di fede empirica, mentre non c'è altro che il primo solo, il quale cambia semplicemente abito e

---

[1] Questa illazione è troppo nota perchè sia necessaria esporla qui per disteso. Essa si fonda sulla ordinaria legge trascendentale di causalità della natura: che ogni contingente ha la sua causa, la quale, se è a sua volta contingente deve egualmente avere una causa, finchè la serie delle cause subordinate l'una all'altra non si arresti a una causa assolutamente necessaria, senza la quale non avrebbe mai nessuna completezza. (*N. di K.*)

voce per essere scambiato per un secondo. Per porre sicuramente il suo fondamento, questa prova si affida alla esperienza, e si dà così un'aria come fosse diversa dalla prova ontologica, che ripone tutta la sua fiducia in meri concetti puri a priori. Ma di questa esperienza la prova cosmologica non si serve se non per fare un solo passo, cioè per passare all'esistenza di un essere necessario. Quali proprietà questa abbia, l'argomento empirico non può dircelo; e allora la ragione prende interamente congedo da esso, e va in traccia di meri concetti, ossia cerca quali proprietà debba avere un Essere assolutamente necessario in generale, il quale cioè, tra tutte le cose possibili, contenga in sè le condizioni richieste *(requisita)* di una necessità assoluta. Ma essa crede di trovare questi requisiti unicamente nel concetto di un essere realissimo, e quindi conchiude: esso è l'Essere assolutamente necessario. Se non che, è chiaro, in questo si presuppone che il concetto dell'Essere della più alta realtà soddisfaccia al concetto della assoluta necessità dell'esistenza, cioè che da quella si possa conchiudere a questa; proposizione, che era affermata dall'argomento ontologico: il quale dunque si assume nella prova cosmologica e si mette a suo fondamento, laddove si era voluto evitarlo. Infatti, la necessità assoluta è un'esistenza ricavata da semplici concetti. Ora, se io dico: il concetto dell'*ens realissimum* è un tal concetto, e l'unico, che corrisponde all'esistenza necessaria, e vi è adeguato, io devo anche ammettere, che questa possa esserne dedotta. Non è, propriamente, se non la prova ontologica fondata su meri concetti, che ha nella cosiddetta prova cosmologica tutta la forza dimostrativa; e la pretesa esperienza è affatto oziosa, buona forse soltanto per condurci al concetto della necessità assoluta, ma non per mostrarcela in una cosa qual si sia determinata. Giacchè, quando miriamo a questo scopo, noi dobbiamo senz'altro abbandonare ogni esperienza, e cercare tra i concetti puri quale tra essi possegga davvero le condizioni della possibilità di un Essere assolutamente necessario. Ma, se in

tal modo è ravvisata solamente la possibilità di un tale Essere, ne è anche mostrata la esistenza; perchè è come dire: in mezzo a tutto il possibile c'è un Essere, che ha in sè necessità assoluta, cioè quest'Essere esiste in modo assolutamente necessario.

Tutte le illusioni di questo ragionamento si scoprono nel modo più facile, se esso vien esposto nella forma scolastica. Ed ecco questa riduzione.

Se è esatta questa proposizione: ogni essere assolutamente necessario è insieme Essere realissimo (che è il *nervus probandi* della prova cosmologica), essa, come tutti i giudizi affermativi, deve potersi convertire almeno *per accidens*; dunque: alcuni esseri realissimi sono insieme esseri assolutamente necessari. Ma un *ens realissimum* non è in alcuna parte diverso da un altro, e quindi ciò che vale di alcuni compresi sotto questo concetto, vale anche di tutti. Sicchè io potrò (in questo caso) convertire anche assolutamente, cioè: ogni essere realissimo è un essere necessario. Ora, poichè questa proposizione è determinata in base a' suoi concetti a priori, il semplice concetto dell'Essere realissimo deve anche importare la necessità assoluta di esso; ciò che appunto affermava la prova ontologica, e che la cosmologica non voleva riconoscere, quantunque, sia pure di soppiatto, ne facesse il fondamento delle sue argomentazioni.

Così la seconda via, che la ragione speculativa prende per dimostrare l'esistenza dell'Essere supremo, non soltanto è fallace come la prima; ma ha, per di più, questo di biasimevole, che commette un'*ignoratio elenchi*, promettendoci di condurci per un sentiero nuovo, laddove, dopo un piccolo giro, ci riconduce da capo all'antico, che noi per causa sua avevamo abbandonato.

Poco fa ho detto, che in questo argomento cosmologico si teneva celato tutto un nido di pretese dialettiche, che la critica trascendentale può facilmente scoprire e distruggere. Per ora mi contenterò di accennarle e lascerò al già esperto lettore di esaminare più oltre i principii fallaci e toglierli di mezzo.

Vi si trova dunque, p. es.: 1) Il principio trascendentale di conchiudere dal contingente a una causa: principio che ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso. Infatti il concetto intellettuale di contingente non può dar luogo a una proposizione sintetica come quella della causalità, e il principio di questa non ha significato di sorta, nè alcun carattere del suo uso, fuorchè nel mondo sensibile; laddove qui per l'appunto dovrebbe servire ad andare al di là del mondo sensibile. 2) Il principio di conchiudere dalla impossibilità di una serie infinita di cause date l'una sull'altra nel mondo sensibile a una causa prima, a cui non ci autorizzano i principii dell'uso stesso della ragione nell'esperienza, i quali molto meno possono estendere questo principio al di là di essa (dove questa catena non può certo essere prolungata). 3) La falsa soddisfazione di sè della ragione rispetto al completamento di questa serie, pel fatto che finalmente vien superata ogni condizione, senza di cui per altro non può aver luogo il concetto di una necessità. 4) Lo scambio della possibilità logica di un concetto di tutte le realtà insieme (senza interna contraddizione) con quella trascendentale, la quale ha bisogno di un principio, che renda fattibile una tale sintesi, ma che, d'altra parte, non farebbe se non ritornare al campo delle esperienze possibili; ecc.

Il giuoco della prova cosmologica mira semplicemente a sfuggire la dimostrazione dell'esistenza di un Essere necessario a priori mediante semplici concetti, la quale dovrebbe esser condotta ontologicamente; ciò a cui per altro noi ci sentiamo al tutto impotenti. A tal fine concludiamo da un'esistenza reale, messa a base (esistenza di un'esperienza in generale), per quanto è possibile, a una condizione assolutamente necessaria di essa. Allora noi abbiamo necessità di spiegarne la possibilità. Giacchè se è dimostrato, che questa condizione esiste, la questione della sua possibilità è affatto superflua. Ora, se noi vogliamo meglio determinare questo essere necessario secondo la sua na-

tura, noi non cerchiamo quello che è sufficiente per comprendere dal suo concetto la necessità dell'esistenza; giacchè, se potessimo far questo, non avremmo più bisogno di un presupposto empirico: no, noi cerchiamo soltanto la condizione negativa *(conditio sine qua non)*, senza di cui un essere non sarebbe assolutamente necessario. Ora questo andrebbe bene in tutt'altra specie di argomentazioni da una conseguenza data al suo principio: ma qui, disgraziatamente, si ha che la condizione richiesta per la necessità assoluta non può riscontrarsi se non in un solo essere, che dovrebbe quindi contenere nel suo concetto tutto ciò, che è richiesto per l'assoluta necessità, e quindi rende possibile un ragionamento a priori per giungere a questa; cioè io dovrei anche inversamente poter conchiudere: la cosa, a cui spetta questo concetto (della suprema realtà), è assolutamente necessaria; e se io non posso conchiudere così (come infatti devo riconoscere, se voglio evitare la prova ontologica), questo è segno che io càpito male anche nella mia nuova via e mi ritrovo da capo donde era uscito. Il concetto dell'Essere supremo soddisfa bensì a tutte le questioni a priori, che possono esser fatte circa le determinazioni interne di una cosa, ed è anche per questo un ideale senza pari, poichè il concetto generale lo designa insieme come un individuo fra tutte le cose possibili. Ma non soddisfa alla questione circa la sua propria esistenza, che era nondimeno ciò di cui propriamente si trattava; e ad informazione di chi, ammettendo l'esistenza di un Essere necessario, volesse sapere quale fra tutte le cose dev'essere tenuta per tale, non gli si potrebbe rispondere: l'Essere necessario è questo qui.

Può certo essere concesso che si a m m e t t a l'esistenza di un Essere di suprema sufficienza come causa di tutti i possibili effetti, per agevolare alla ragione l'unità, cui essa aspira, dei principii di spiegazione. Ma giungere fino al punto di dire: t a l e E s s e r e e s i s t e n e c e s s a r i a m e n t e, questa non è più la espressione discreta di una ipotesi concessa, ma la pretensione orgogliosa di una certezza apo-

dittica; giacchè anche la conoscenza di quello che ci vantiamo di conoscere come assolutamente necessario, dee avere in sè una necessità assoluta.

Tutto il problema dell'ideale trascendentale si riduce a questo: o trovare per la necessità assoluta un concetto, o, per il concetto di una cosa qualunque, trovare la necessità assoluta di questa. Se si può l'una, si deve poter anche l'altra cosa; perchè come assolutamente necessario la ragione non conosce se non quello, che è necessario per il suo concetto. Ma l'una cosa e l'altra sorpassano affatto tutti gli sforzi estremi per appagare in questo punto il nostro intelletto, nonchè tutti i tentativi di acquietarlo per questa sua impotenza.

La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana. L'eternità stessa, per orridamente sublime che un Haller[1] possa ritrarla, non fa a gran pezza sull'anima quest'impressione vertiginosa; giacchè essa misura soltanto la durata delle cose, ma non le sostiene. Non si può farne a meno, ma non si può nemmeno sostenere il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento.

Molte forze della natura, che manifestano la loro esistenza mediante certi effetti, restano per noi inaccessibili, perchè non possiamo spingerci con l'osservazione abbastanza oltre sulle loro orme. L'oggetto trascendentale, che è a fondamento dei fenomeni e insieme il principio, pel

1 Il celebre medico e poeta svizzero Alberto von Haller (1708-1777), autore della *Origine del male* (1734).

quale il nostro senso ha queste piuttosto che quelle condizioni supreme, è e rimane per noi inaccessibile, benchè la cosa stessa sia del resto data, ma non è conosciuta. Un ideale per altro della ragion pura non può essere irraggiungibile, poichè esso non ha da fornire altra garanzia della propria realtà, che il bisogno della ragione di compiere, mercè sua, tutta l'unità sintetica. Non[1] essendo dunque dato mai come oggetto pensabile, esso non è nè anche, come tale, irraggiungibile; esso piuttosto dee trovare la sua sede e la sua soluzione, come semplice idea nella natura della ragione, e però deve poter essere conosciuto; giacchè appunto in ciò consiste la ragione, che noi di tutti i nostri concetti, opinioni e affermazioni, — provengano da principii oggettivi, o, quando siano una semplice apparenza, da principii soggettivi, — possiamo rendern conto.

SCOPERTA E ILLUSTRAZIONE DELL'APPARENZA DIALETTICA IN TUTTE LE PROVE TRASCENDETALI DELL'ESISTENZA DI UN ESSERE NECESSARIO

Entrambe le prove riportate erano tentate da un punto di vista trascendentale, cioè indipendentemente da principii empirici. Giacchè, sebbene a fondamento di quella cosmologica ci sia una esperienza in generale, essa nondimeno non si rifà ad una speciale determinazione di questa, bensì da principii puri di ragione in rapporto a un'esistenza data dalla coscienza empirica in generale, e abbandona anche questo indirizzo, per appoggiarsi a meri con-

1 Il WILLE propone (*Kantst.*, IV, 312) che si tolga il « nicht » in questa frase: « *da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist* ». E i più recenti traduttori francesi gli dan ragione: « en effet, l' idéal de la raison nous est donné, non pas comme un objet *reél*, mais comme un objet *concevable* ». (*Crit. de la rais. p.*, nouv. trad. franç. par TREMEYSAGUES et PACAUD, p. 671). No, l' ideale non è oggetto, dice Kant, ma semplice idea. Perciò la correzione del Wille non ci pare accettabile.

cetti puri. Ora qual'è in queste prove trascendentali la causa, che rende inevitabile ammettere tra le cose esistenti qualcosa come in sè necessario e pure nello stesso tempo indietreggiare innanzi a tale Essere, come innanzi a un baratro? E come avviene che la ragione, su ciò, cominci a intender se medesima, e dallo stato incerto di un assenso timido e sempre da capo ritirato pervenga a una conoscenza tranquilla?

È cosa particolarmente notevole, che ove si presupponga che qualche cosa esiste, non si può rifiutare la conseguenza che qualche cosa esiste anche necessariamente. In questo ragionamento del tutto naturale (se anche non perciò sicuro) si fondava l'argomento cosmologico. Al contrario, ammesso il concetto di una cosa quale che io voglia, trovo che la sua esistenza non può mai da me esser rappresentata come assolutamente necessaria, e che niente m'impedisce, esista pure ciò che si voglia, di pensarne il non essere; che quindi io debbo bensì per l'esistente in generale pensare qualche cosa di necessario, ma non posso pensare una sola cosa per se stessa come assolutamente necessaria. In altri termini: io non posso giammai venire al termine del regresso verso le condizioni dell'esistere, senza ammettere un Essere necessario; ma io non posso mai cominciare da questo.

Se io, per le cose esistenti in generale, devo pensare qualcosa di necessario, ma non sono in diritto di pensare nessuna cosa in sè come necessaria, ne segue inevitabilmente, che necessità e contingenza non debbano riferirsi alle cose stesse e concernere queste, perchè altrimenti ne verrebbe una contraddizione; che quindi nessuno di questi due principii sia oggettivo, ma essi in ogni caso possano essere soltanto principii soggettivi della ragione, ossia da una parte per cercare, per tutto ciò che è dato come esistente, qualcosa che sia necessario, cioè per non fermarsi mai se non ad una spiegazione a priori completa, ma dall'altra anche per non sperar mai questa completezza, cioè per non ammettere nulla d'empirico come incondizio-

nato, sì da dispensarci da un'ulteriore derivazione. In questo senso entrambi i principii possono benissimo stare l'uno accanto all'altro come principii semplicemente euristici e regolativi, che non riguardano altro che l'interesse formale della ragione. L'uno infatti dice: voi dovete filosofare sulla natura come se a fondamento di tutto ciò che appartiene all'esistenza, ci fosse un Essere primo necessario, unicamente per mettere unità sistematica nella vostra conoscenza seguendo una tale idea, cioè un supremo principio ideale[1]; ma l'altro vi ammonisce di non prendere nessuna determinazione singola, che riguardi l'esistenza delle cose, per un tal principio supremo, cioè come assolutamente necessario, bensì a mantenervi sempre aperta la via per un'ulteriore derivazione e considerarla quindi ogni volta come condizionata. Ma, se da noi tutto ciò che è percepito nelle cose, dev'essere ritenuto come condizionatamente necessario; nessuna cosa (che possa esser data empiricamente) può esser considerata come necessaria assolutamente.

Ma di qui segue, che l'assolutamente necessario dovete ammetterlo fuori del mondo; poichè esso deve servire soltanto da principio della maggiore possibile unità dei fenomeni, quasi loro fondamento supremo; e voi nel mondo non potete mai giungere a questo, perchè la seconda regola v'impone di considerare tutte le cause empiriche dell'unità sempre come derivate.

I filosofi dell'antichità ritenevano contingente ogni forma della natura, ma originaria e necessaria, secondo il giudizio della ragione comune, la materia. Ma se essi avessero considerato la materia non relativamente *(respective)* come sostrato dei fenomeni, sì in se stessa secondo la sua esistenza, l'idea dell'assoluta necessità sarebbe tosto svanita. Giacchè non c'è nulla, che leghi assolutamente la ragione a questa esistenza; che anzi essa col pensiero può sempre e senza contraddizione sopprimerla; la necessità

---

1 *eingebildeten* = immaginato, supposto.

assoluta era bensì riposta soltanto nel pensiero. A base di questa convinzione ci doveva esser dunque un certo principio regolativo. Nel fatto estensione e impenetrabilità (che insieme costituiscono il concetto di materia) sono anche il supremo principio empirico dell'unità dei fenomeni ed hanno in sè, in quanto empiricamente incondizionate, una proprietà di principio regolativo. Pure, poichè ogni determinazione della materia, che costituisce il reale di essa, quindi anche l'impenetrabilità, è un effetto (atto), che deve avere la sua causa, ed è sempre da capo derivata, così la materia non si confà all'idea di un Essere necessario, come principio di ogni unità derivata: poichè ognuna delle sue proprietà reali, in quanto derivata, non è se non condizionatamente necessaria, e quindi può in sè esser soppressa, ma con essa può esser soppressa l'esistenza tutta della materia; chè, se questo non fosse, noi avremmo empiricamente raggiunto il supremo principio dell'unità, ciò che è vietato dal secondo principio regolativo. Di guisa che la materia e in generale quello che fa parte del mondo, non è adatto all'idea di un essere originario necessario come semplice principio della maggiore unità empirica; poichè noi possiamo sempre sicuramente ricavare i fenomeni del mondo e la loro esistenza da altri fenomeni, come se non ci fosse nessun essere necessario, e pure tendere incessantemente al termine della derivazione, come se fosse presupposto un tale essere, quale principio supremo.

L'idea dell'Essere supremo, secondo queste considerazioni, non è altro che un p r i n c i p i o r e g o l a t i v o della ragione, per cui si considera ogni rapporto, nel mondo, come proveniente da una causa necessaria universalmente sufficiente, per fondarvi la regola di un'unità sistematica e necessaria secondo leggi universali nella spiegazione di esso; e non è un'affermazione di un'esistenza necessaria in sè. Ma, intanto, è inevitabile rappresentarsi, mediante una surrezione trascendentale, questo principio formale come costitutivo e pensare cotesta unità ipostaticamente. Giacchè a quel modo che lo spazio, rendendo originaria-

mente possibili tutte le forme, che sono unicamente sue diverse limitazioni, benchè non sia se non un principio della sensibilità, vien tuttavia, appunto perciò, ritenuto per qualcosa di assolutamente necessario e per sè stante e per un oggetto dato a priori in se stesso: così è anche affatto naturale che, poichè l'unità sistematica della natura non può a niun patto rappresentarsi come il principio dell'uso empirico della nostra ragione se non in quanto noi poniamo a fondamento l'idea di un Essere realissimo come causa suprema, questa idea quindi venga rappresentata come un oggetto reale, e questo, a sua volta, poichè è la suprema condizione, come necessario; onde un principio regolativo vien cangiato in un principio costitutivo: la quale sostituzione si manifesta al fatto, che, se io ora considero come cosa in sè questo supremo Essere, che, relativamente al mondo, era assolutamente (incondizionatamente) necessario, questa necessità non è suscettibile di nessun concetto, e quindi dev'essersi trovata nella mia ragione soltanto come condizione formale del pensiero, ma non come condizione materiale e ipostatica dell'Esistenza.

SEZIONE SESTA

Dell'impossibilità della prova fisico-teologica.

Se, dunque, nè il concetto di cose in generale, nè l'esperienza di un'esistenza in generale ci può dare quello che si desidera, rimane ancora un mezzo: tentare se una esperienza determinata, quindi quella delle cose del mondo presente, la sua natura, il suo ordine, non ci dia un argomento, che possa con sicurezza procurare la convinzione dell'esistenza di un Essere supremo. Una tale prova potremmo dirla prova fisico-teologica. Se questa dovesse essere impossibile, non sarebbe punto possibile nessun argomento, soddisfacente, tratto dalla semplice ra-

gione speculativa per l'esistenza di un essere corrispondente alla nostra idea trascendentale.

Dopo tutte le superiori osservazioni, si scorgerà subito che si può sperare una soluzione facile e stringente di quest'altra questione. Infatti, come si può dar mai un'esperienza, che sia per essere adeguata a un'idea? In ciò appunto consiste il proprio di questa, che non possa mai un'esperienza esser congruente con essa. L'idea trascendentale di un essere originario necessario universalmente sufficiente è così smisuratamente grande, così sublime al di sopra di ogni essere empirico, sempre condizionato, che da una parte non si può rintracciare mai materia sufficiente nell'esperienza, da riempire un tal concetto, e dall'altra si brancola sempre nel condizionato, e si va in cerca perpetuamente indarno dell'incondizionato, di cui nessuna legge di sintesi empirica ci fornisce un esempio o il menomo accenno.

Se l'Essere supremo stesse in questa catena delle condizioni, sarebbe anch'esso un membro della serie, e, nè più nè meno dei membri inferiori ai quali sarebbe preposto, richiederebbe ancora un'ulteriore ricerca per il suo principio superiore. Che se, invece, lo si vuole staccare da questa catena, e come essere semplicemente intelligibile, non comprendere nella serie delle cause naturali, allora qual ponte la ragione può gittare per giungere fino ad esso? Giacchè tutte le leggi del passaggio da effetti a cause, anzi ogni sintesi ed estensione nella nostra conoscenza in generale non poggiano su altro che sull'esperienza possibile, e però soltanto in oggetti del mondo sensibile, e solo rispetto a essi possono avere un significato.

Il mondo presente ci apre un sì immenso teatro di varietà, ordine, finalità e bellezza, sia che lo si persegua nella infinità dello spazio, o nella sua divisione senza limiti, che, anche dopo le conoscenze che il nostro debole intelletto ne ha potuto acquistare, ogni lingua, a tante e incalcolabilmente grandi meraviglie, perde la sua energia, tutti i numeri la loro capacità di misura e i nostri stessi

pensieri ogni limitazione, sì che il nostro giudizio sul tutto deve risolversi in un muto e tanto più eloquente stupore. D'altra parte, noi vediamo una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, regolarità nel nascere e nel perire; e poichè nulla è pervenuto da sè nello stato in cui si trova, questo rimanda sempre più in là a un'altra cosa come sua causa; la quale, a sua volta, rende necessaria precisamente la stessa ricerca, sicchè in tal modo l'intero universo dovrebbe sprofondarsi nell'abisso del nulla, se non si ammettesse qualche cosa, che, fuori di questo infinito contingente, sussistendo per sè originariamente e indipendentemente, sostenga questo contingente e insieme, come causa della sua origine, ne assicuri la durata. Questa causa suprema (rispetto a tutte le cose del mondo) quanto si dee pensar grande? Noi non conosciamo il mondo in tutto il suo contenuto, e tanto meno sappiamo calcolare la sua grandezza dal paragone con tutto ciò che è possibile. Ma che cosa c'impedisce, poichè per la causalità abbiamo bisogno di un Essere ultimo e supremo, di porlo insieme, pel grado della perfezione, al di sopra di ogni altro possibile? Ciò che possiamo facilmente, sebbene certo solo mediante il contorno delicato di un concetto astratto, effettuare, se ci rappresentiamo riunita in esso, come in una sostanza, ogni possibile perfezione; il qual concetto, propizio all'esigenza della nostra ragione nel risparmio de' principii, in sè non è soggetto a nessuna contraddizione, ed è anche utile all'estendimento dell'uso della ragione attraverso all'esperienza grazie l'indirizzo che una tale idea dà all'ordine e alla finalità, nè per altro è direttamente contro ad alcuna esperienza.

Questa prova merita d'esser sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura, come da esso ella medesima ha la sua esistenza, e ne riceve sempre nuova forza. Essa porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sè non li avrebbe scoperti, e amplia le nostre conoscenze della natura al filo condut-

tore di una particolar unità, il cui principio è fuori della natura. Ma queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che ha dato loro occasione, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a una convinzione irresistibile. Sicchè sarebbe non solo sconfortante, ma anche del tutto inutile tentar di detrarre qualche cosa all'autorità di questa prova. La ragione, che è incessantemente elevata da questi argomenti così potenti e sempre crescenti sotto le sue mani, benchè soltanto empirici, non può da nessun dubbio di sottile e astratta speculazione essere abbassata al punto, che non debba essere strappata a ogni indecisione sofistica, come ad un sogno, da uno sguardo che getti alle meraviglie della natura e alla maestà dell'universo, per risollevarsi di grandezza in grandezza fino alla più alta di tutte, di condizione in condizione fino al supremo e incondizionato Creatore.

Ma, quantunque noi non abbiamo nulla da opporre alla razionalità e utilità di questo procedere, che anzi abbiamo piuttosto da raccomandarlo e da incoraggiarlo, non per questo, tuttavia, possiamo approvare le pretese che questa specie di prova potrebbe avanzare a una certezza apodittica e a un'adesione non bisognosa punto di grazia e di estrinseco appoggio; nè può in alcun modo recar pregiudizio alla buona causa abbassare il linguaggio dommatico di un baldanzoso argomentatore fino al tono della moderazione e discrezione proprio di una fede sufficiente alla pace, benchè appunto non imponente una sottomissione incondizionata. Io quindi affermo, che la prova fisico-teologica non può dimostrar mai da sola l'esistenza di un Esser supremo, ma deve lasciare sempre a quella ontologica (a cui serve soltanto d'introduzione) di colmare questo difetto; che pertanto questa contiene sempre l'unico possibile argomento (se mai c'è una prova speculativa), che a nessuna ragione umana è dato di superare.

I momenti principali della detta prova fisico-teologica sono i seguenti: 1) Nel mondo vi sono da per tutto segni evidenti di un ordinamento secondo uno scopo determi-

nato, attuato con grande sapienza e in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto, nonchè di illimitata grandezza di estensione. 2) Alle cose del mondo questo ordinamento finale è affatto estraneo e aderisce ad esse solo in modo contingente; cioè la natura delle diverse cose non avrebbe potuto da se stessa, con mezzi così vari fra loro coordinati, accordarsi per uno scopo finale determinato, se essi non fossero propriamente scelti e disposti a ciò da un principio razionale ordinatore secondo idee che fossero a fondamento di esso. 3) Esiste dunque una causa sublime e saggia (o più cause), che dev'essere la causa del mondo non semplicemente come una natura onnipotente operante ciecamente per la sua produttività, ma come intelligenza per la sua libertà. 4) L'unità di questa causa si può desumere dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo, come pezzi di un'opera d'arte, in ciò su cui domina la nostra osservazione, con certezza, ma più in là, secondo tutti i principii dell'analogia, con verisimiglianza.

Senza cavillare qui con la ragione naturale nel suo ragionamento, quando dall'analogia di alcuni prodotti naturali con quello che produce l'arte umana esercitando il suo potere sulla natura e costringendola a non comportarsi secondo i suoi fini, ma a piegarsi ai nostri (ossia dalla somiglianza di essi con le case, le navi, gli orologi), conchiude, che a fondamento di essa ci dev'essere precisamente una causalità di questo genere, ossia intelletto e volere, se essa deriva la interna possibilità della natura liberamente operante (che comincia a rendere possibile ogni arte e fors'anco la stessa ragione) da un'altra arte, benchè sovrumana (ragionamento che non potrebbe reggere forse alla più rigorosa critica trascendentale): si deve tuttavia confessare, che, se mai noi dobbiamo parlare di una causa, non possiamo qui procedere più sicuramente che secondo l'analogia con produzioni finali di questo genere, le quali sono le sole, di cui ci sian note pienamente le cause e il modo di effettuarsi. La ragione non

potrebbe seco stessa giustificarsi se dalla causalità che conosce volesse passare a principii esplicativi oscuri e indimostrabili.

Secondo questo ragionamento, la finalità e l'armonia di tante disposizioni della natura dovrebbero dimostrare solamente la contingenza della forma, ma non della materia, cioè della sostanza del mondo; giacchè per quest'ultima bisognerebbe per di più dimostrare che le cose del mondo non fossero in se stesse atte a un ordine e un accordo così, secondo leggi universali, se esse non fossero, anche per la loro sostanza, il prodotto di una somma sapienza; a che per altro occorrerebbe un argomento ben diverso da quello dell'analogia con l'arte umana. La prova, dunque, potrebbe al più dimostrare un architetto del mondo, che sarebbe sempre molto limitato dalla capacità della materia da lui elaborata, ma non un creatore del mondo, alla cui idea tutto è sottoposto: la qual cosa è ben lontana dal bastare al grande scopo a cui si mira, di dimostrare un essere necessario sufficiente a tutto. Se noi volessimo dimostrare la contingenza anche della materia, dovremmo ricorrere a un argomento trascendentale, che è ciò appunto che qui ha dovuto essere evitato.

Il ragionamento, dunque, va dall'ordine e dalla finalità che si osserva universalmente nel mondo, come da un concetto del tutto contingente, all'esistenza di una causa che vi sia proporzionata. Ma il concetto di questa causa deve farci conoscere qualcosa di affatto determinato di essa, e non può dunque essere altro, che quello di un essere che possiede ogni potenza, sapienza, ecc.: in una parola, ogni perfezione, come essere sufficiente a tutto. Infatti i predicati di assai grande, di meravigliosa, smisurata potenza ed eccellenza non danno punto un concetto determinato, e non dicono propriamente ciò che la cosa è in se stessa; ma sono soltanto rappresentazioni relative della grandezza dell'oggetto, che l'osservatore (del mondo) paragona con se stesso e con la propria capacità di comprendere, e che riescono ugualmente magnificanti per

quanto si ingrandisca l'oggetto, o, in relazione ad esso, s'impiccolisca il soggetto osservatore. Quando si tratta di grandezza (della perfezione) d'una cosa in generale, non c'è altro concetto determinato all'infuori di quello, che si riferisce a tutta la perfezione possibile, e soltanto il tutto *(omnitudo)* della realtà è determinato completamente nel concetto.

Ora, io non spererò che alcuno sia per prendersi l'ardire di conoscere il rapporto della grandezza del mondo da lui osservata (per l'estensione e pel contenuto) con la onnipotenza, e dell'ordine cosmico con la somma sapienza, dell'unità cosmica con l'unità assoluta del Creatore, ecc. La fisico-teologia, dunque, non può dare un concetto determinato della suprema causa del mondo, nè quindi esser sufficiente a un principio teologico, il quale, a sua volta, deve costituire il fondamento della religione.

Il passo per via empirica alla totalità assoluta è assolutamente impossibile. Ma lo si fa tuttavia nella prova fisico-teologica. A qual mezzo, dunque, si ricorre, per passare sopra sì vasto abisso?

Dopo che si è giunti all'ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza, ecc. del Creatore del mondo e non si può andare più oltre, si abbandona a un tratto questa prova condotta per argomenti empirici, e si viene alla contingenza del mondo egualmente dedotta prima dall'ordine e dalla finalità del mondo stesso. Da questa contingenza sola intanto si sale, unicamente per concetti trascendentali, all'esistenza di un Essere assolutamente necessario, e dal concetto della necessità della causa prima a un concetto assolutamente determinato, o da determinare, della medesima, ossia di una realtà comprensiva di tutto. La prova fisico-teologica è restata incagliata, e in questo imbarazzo è saltata senz'altro sulla prova cosmologica, e poichè questa non è altro che una prova ontologica mascherata, essa ha adempiuto il suo scopo solamente per mezzo della ragion pura, sebbene da principio avesse rinnegato ogni parentela con questa e costruito tutto su prove luminose desunte dall'esperienza.

I fisico-teologi, dunque, non hanno punto ragione di far tanto i ritrosi contro la prova trascendentale e, con la arroganza di chiaroveggenti conoscitori della natura, guardarla dall'alto quasi ragnatela dei più sottili sofisti. Giacchè, se essi volessero esaminare soltanto se stessi, troverebbero che, dopo aver proceduto un buon tratto sul terreno della natura e dell'esperienza, ed essersi visti tuttavia sempre egualmente lontani dall'oggetto, che pareva di contro alla loro ragione, essi tosto abbandonano questo terreno e passano nel regno delle semplici possibilità, dove sperano di avvicinarsi sulle ali delle idee a quella meta, che s'era sottratta a ogni loro indagine empirica. Dopo che infine essi credono di avere con un sì potente salto posto fermo il piede, estendono oramai il concetto determinato (nel cui possesso, senza sapere come, son venuti) a tutto il campo della creazione, e spiegano l'ideale, che era unicamente un prodotto della ragion pura, sebbene in maniera abbastanza stentata e ben inferiore alla dignità del suo oggetto, per mezzo dell'esperienza, senza voler tuttavia confessare, che a questa conoscenza o ipotesi sono arrivati per altro sentiero da quello dell'esperienza.

A base pertanto della prova fisico-teologica c'è quella cosmologica, ma a base di questa la prova ontologica dell'esistenza di un Essere originario come Essere supremo; e poichè, oltre queste tre vie, non ne è aperta nessun'altra alla ragione speculativa, così la prova ontologica fondata su concetti puri della ragione è la sola possibile, se in generale è possibile una prova di proposizione così alta e tanto superiore a ogni uso empirico dell'intelletto.

SEZIONE SETTIMA

Critica di ogni teologia fondata su principii speculativi della ragione.

Se per teologia intendo la conoscenza di un Essere originario, essa è fondata o su semplici concetti *(theologia*

rationalis) o su una rivelazione *(revelata)*. La prima concepisce il suo oggetto o semplicemente con la ragion pura, mediante meri concetti trascendentali *(ens originarium, realissimum, ens entium)*, e dicesi teologia trascendentale; ovvero mediante un concetto, che essa ricava dalla natura (della nostra anima) come la suprema intelligenza, e dovrebbe dirsi teologia naturale. Chi ammette soltanto una teologia trascendentale è detto deista; chi ammette anche una teologia naturale, teista. Il primo ammette che in ogni caso noi possiamo conoscere con la semplice ragione l'esistenza di un Essere originario, di cui per altro il nostro concetto[1] è semplicemente trascendentale, cioè solo di un essere, che ha ogni realtà, ma che non si può determinare di più. Il secondo afferma, che la ragione è in grado di poter determinare di più l'oggetto secondo l'analogia con la natura, ossia come un essere che per intelletto e libertà contenga in sè il primo principio di tutte le altre cose. Quello si rappresenta, dunque, in questo essere solo una causa del mondo (senza dire se mediante la necessità della sua natura, o mediante la libertà); questo, un creatore del mondo.

La teologia trascendentale o intende di dedurre la esistenza dell'essere originario da una esperienza in generale (senza determinare nulla di più intorno al mondo, a cui essa appartiene), e si dice cosmoteologia; o crede di conoscere la sua esistenza mediante semplici concetti, senza il soccorso della minima esperienza, e vien detta ontoteologia.

La teologia naturale conclude agli attributi e all'esistenza di un Creatore del mondo movendo dalla costituzione, ordine e unità, che si dà in esso mondo, in cui bisogna ammettere due specie di causalità, e loro regola, ossia natura e libertà. Quindi da questo mondo sale alla intelligenza suprema, o come principio di ogni ordine e perfezione naturale, o come principio di ogni ordine e

---

1 Nella 1ª ediz.: « ma il nostro concetto di esso... ».

perfezione morale. Nel primo caso si dice teologia fisica, nel secondo teologia morale[1].

Poichè per il concetto di Dio si è abituati a intendere non semplicemente, presso a poco, una natura eterna ciecamente agente come radice di tutte le cose, ma un Essere supremo che mediante intelletto e libertà dev'essere il creatore delle cose, e poichè anche soltanto questo concetto ci interessa, a rigore al deista si potrebbe negare ogni fede in Dio, e lasciargli unicamente l'affermazione di un essere originario o di una causa suprema. Intanto, poichè nessuno, pel solo fatto che non crede di poter affermare qualche cosa, può esser accusato di volerla negare, così è più discreto e più giusto dire: il deista crede in un Dio, ma il teista crede in un Dio vivente *(summa intelligentia)*. Ora indagheremo le possibili fonti di tutti questi tentativi della ragione.

Io mi contento qui di definire la conoscenza teoretica come una conoscenza per cui conosco ciò che esiste; la conoscenza pratica invece come quella, onde io mi rappresento ciò che deve esistere. Secondo tale distinzione, l'uso teoretico della ragione è quello, per cui io conosco a priori ciò che è; il pratico invece quello, per cui si conosce a priori ciò che deve accadere. Ora, se è indubbiamente certo, ma pur nondimeno soltanto condizionato, che qualcosa è o deve essere, una certa condizione determinata o può tuttavia essere per ciò assolutamente necessaria, ovvero può esser presupposta soltanto come arbitraria e contingente. Nel primo caso la condizione è postulata *(per thesin)*, nel secondo supposta *(per hypothesin)*. Poichè ci sono leggi pratiche, che sono assolutamente necessarie (quelle morali), se queste presuppongono necessariamente un'esistenza come condizione della possibilità della loro forza obbligatoria, questa esistenza deve esser postu-

---

[1] Non morale teologica: perchè questa comprende le leggi morali, che presuppongono l'esistenza di un supremo rettore del mondo, laddove la teologia morale è una convinzione dell'esistenza di un Essere supremo, che è fondata su leggi morali. *(N. di K.)*

lata, per la ragione che il condizionato, da cui il ragionamento va a questa condizione determinata, è esso stesso conosciuto a priori come assolutamente necessario. Noi mostreremo altra volta, per le leggi morali, che esse non presuppongono soltanto, ma anche, poichè, d'altra parte, esse sono assolutamente necessarie, postulano a ragione, ma certo solo praticamente, l'esistenza di un Essere supremo: per ora mettiamo tuttavia da parte questa deduzione.

Poichè, se si parla solamente di ciò che è (non di ciò, che dev'essere), il condizionato, che ci è dato nell'esperienza, è sempre pensato anche come contingente, la condizione rispettiva non può quindi esser appresa come assolutamente necessaria, ma serve solo come una ipotesi relativamente necessaria o piuttosto occorrente, benchè in se stessa e a priori arbitraria, per la conoscenza razionale del condizionato. Se, dunque, nella conoscenza teoretica, deve esser conosciuta la necessità assoluta di una cosa, questo potrà solo accadere per concetti a priori, ma giammai come necessità di una causa in rapporto a un'esistenza data dalla esperienza.

Una conoscenza teoretica è speculativa se si riferisce a un oggetto, o a tal concetto di un oggetto, a cui non si può giungere in veruna esperienza. Essa è contrapposta alla conoscenza naturale[1], che non si riferisce ad altri oggetti o predicati da quelli, che possono esser dati in una esperienza possibile.

Il principio, per cui da ciò che accade (dal contingente empirico), come da effetto, si conchiude ad una causa, è un principio della conoscenza naturale, ma non della speculativa. Se, infatti, si astrae da esso in quanto principio contenente la condizione dell'esperienza possibile in generale, e, tralasciando ogni elemento empirico, lo si vuole enunciare del contingente in generale, non si ha più la menoma giustificazione di una proposizione sintetica come

---

1 *Naturerkenntniss*, conoscenza della natura.

questa, per indi vedere come io da ciò che esiste possa passare a qualcosa di affatto diverso (che si dice causa); anzi, il concetto di una causa, come quello di contingente, in tale uso semplicemente speculativo perde ogni significato, la cui realtà oggettiva possa indicarsi in concreto.

Ora, se dall'esistenza delle cose del mondo si conchiude alla loro causa, questo non appartiene all'uso naturale, bensì all'uso speculativo della ragione: perchè il primo non riferisce a qualche causa le cose stesse (sostanza), ma soltanto quel che accade, ossia i loro stati, in quanto empiricamente contingenti; laddove, che la sostanza stessa (la materia) sia, quanto all'esistenza, contingente, dovrebbe essere una conoscenza speculativa della ragione. Ma se anche si trattasse solo della forma del mondo, della specie del suo rapporto e del suo cangiamento, e io volessi conchiudere da ciò a una causa distinta interamente dal mondo; questo, da capo, sarebbe un giudizio della mera ragione speculativa, perchè l'oggetto nè anche qui è punto oggetto d'una esperienza possibile. Ma allora il principio di causalità, che non vale se non dentro il campo dell'esperienza, e fuori di questo è senza uso, anzi senza significato, sarebbe affatto distolto dalla sua destinazione.

Ora io affermo, che tutti i tentativi di un uso meramente speculativo della ragione rispetto alla teologia sono affatto infecondi e per la loro intima natura nulli e vani; ma che i principii del suo uso naturale non conducono per nulla a una teologia, e che pertanto, se non si mettono a fondamento o non si prendono a guida leggi morali, non è possibile che ci sia mai una teologia della ragione. Tutti infatti i principii sintetici della ragion pura sono di uso immanente; ma alla conoscenza di un Essere supremo si richiede un uso trascendente di essi, al quale il nostro intelletto non è punto preparato. Se dovesse condurci all'Essere originario la legge, di valore empirico, della causalità, anche quest'Essere dovrebbe rientrare nella catena degli oggetti dell'esperienza; ma allora come tutti i feno-

meni sarebbe, esso stesso, a sua volta, condizionato. Che, se anche fosse concesso il salto al di là dei limiti dell'esperienza mediante la legge dinamica del rapporto degli effetti con le loro cause; qual concetto potrebbe darci questo procedimento? Non certo un concetto di un Essere supremo, poichè l'esperienza non ci offre mai il massimo tra tutti gli effetti possibili (come quello che dee render testimonianza della sua causa). Che se ci è permesso, per non lasciare nessun vuoto nella nostra ragione, riempire questa lacuna della completa determinazione mediante la semplice idea della somma perfezione e della originaria necessità, questo può bensì esser concesso per favore, ma non si può domandarlo per diritto di una prova incontrastabile. La prova fisico-teologica, dunque, potrebbe forse confermare magari le altre prove (se ce ne sono), unendo la speculazione con l'intuizione; ma, per se stessa, essa piuttosto prepara l'intelletto alla conoscenza teologica, e gli dà per ciò una retta e naturale direzione, anzi che poter da sè adempiere a un tale ufficio.

Di qui ben si vede che le questioni trascendentali non consentono se non risposte trascendentali, ossia fondate su meri concetti a priori, senza la minima mescolanza empirica. Ma la questione evidentemente è sintetica, e richiede un estendimento della nostra conoscenza al di là dei limiti della esperienza, fin all'esistenza di un essere, che deve corrispondere alla nostra semplice idea, a cui nessuna esperienza può riuscire mai adeguata. Ora, secondo le nostre antecedenti dimostrazioni, ogni conoscenza sintetica a priori non è possibile se non in quanto essa esprime le condizioni formali di una esperienza possibile, e tutti i principii son dunque soltanto di valore immanente, cioè si riferiscono unicamente ad oggetti della conoscenza empirica o fenomeni. Di guisa che nè anche per via del progresso trascendentale si conchiude nulla allo scopo della teologia di una ragione semplicemente speculativa.

Che se si preferisse mettere in dubbio tutte le antecedenti dimostrazioni dell'Analitica, anzi che lasciarsi strap-

pare la fede nel valore degli argomenti che per tanto tempo si sono usati, non si potrebbe per altro ricusarsi a satisfare la mia esigenza, quando io domando che mi si spieghi almeno questo: come e per quale illuminazione si crede di poter sorvolare su ogni esperienza possibile in forza di semplici idee. Io pregherei che mi si dispensasse da novelle prove o da una rielaborazione delle antiche. Perchè, quantunque qui, in verità, non si abbia precisamente molto da scegliere, in quanto che, alla fine, tutte le prove speculative si riducono semplicemente a una sola, l'ontologica, e però io non ho certo da temere d'essere importunato troppo dalla fecondità dei dommatici propugnatori di quella ragione libera da' sensi; quantunque, inoltre, senza credermi per questo troppo bellicoso, io non voglia ricusare la sfida di scoprire in ogni tentativo di questa sorta l'errore logico che vi si annida e frustrare così la sua pretensione; pure la speranza di miglior fortuna non è perciò distrutta mai in coloro, che si siano una volta abituati a convinzioni dommatiche, e quindi me ne sto alla sola giusta pretesa, che si giustifichi in modo generale e con la natura dell'intelletto umano nonchè di tutte le altre fonti di conoscenza, come altri voglia mettersi ad estendere del tutto a priori la propria conoscenza e spingerla al punto, a cui nessuna esperienza possibile sia più sufficiente, e però nessun mezzo rimanga per assicurare a un concetto escogitato da noi stessi la sua realtà oggettiva. Comunque l'intelletto possa esser pervenuto a questo concetto, l'esistenza tuttavia del suo oggetto non potrà esser trovata nello stesso concetto analiticamente, perchè la conoscenza dell'esistenza di un oggetto appunto in questo consiste, che esso è posto fuori del pensiero, in se stesso. Ma è affatto impossibile uscir da sè da un concetto, e, senza seguire la connessione empirica (onde, per altro, son sempre dati soltanto fenomeni) giungere alla scoperta di nuovi oggetti e di esseri trascendenti.

Ma, benchè nel suo uso semplicemente speculativo la ragione resti a gran pezza inferiore a questo suo sì grande

disegno, di giungere cioè all'esistenza di un Essere supremo, essa nondimeno ha il vantaggio grandissimo di rettificare la conoscenza di esso, nel caso che ella possa essere attinta d'altronde, di metterla d'accordo seco stessa e con tutte le concezioni intelligibili, e di purificarla da tutto ciò, che potrebbe essere contrario al concetto di un Essere originario, e da ogni miscuglio di limitazioni empiriche.

La teologia trascendentale pertanto, nonostante la sua insufficienza, resta tuttavia di un uso negativo importante, ed è una costante censura della nostra ragione, se questa ha da fare semplicemente con idee pure, che appunto perciò non ammettono altra misura che la trascendentale. Giacchè, se mai sotto altro rapporto, sotto quello pratico forse, il presupposto di un Essere supremo e a tutto sufficiente affermasse la sua validità senza contraddizione, allora sarebbe della maggiore importanza determinare esattamente, dal lato trascendentale, questo come il concetto di un Essere necessario e realissimo, e scartarne tutto ciò che ripugna alla suprema realtà, e che appartiene al fenomeno (all'antropomorfismo nel senso più largo), e sgombrare insieme tutte le affermazioni opposte, siano esse ateistiche, deistiche o antropomorfistiche; ciò che è ben facile in una tale trattazione critica, in quanto i principii stessi, onde è messa sott'occhio l'impotenza della ragione umana rispetto all'affermazione della esistenza di un tale Essere, bastano di necessità anche a dimostrare l'impossibilità di ogni affermazione contraria. Giacchè come si vuole con la pura speculazione della ragione arrivare a conoscere che non c'è un Essere supremo, primo principio di tutto, o che ad esso non conviene nessuna delle proprietà, che, pei suoi effetti, ci rappresentiamo come analoghe alle realtà dinamiche di un essere pensante, o che nell'ultimo caso dovrebbero essere anche soggette a tutte le limitazioni, che il senso inevitabile impone alle intelligenze, che conosciamo per esperienza?

L'essere supremo resta dunque per l'uso semplicemente

speculativo della ragione un semplice, ma perfetto[1] ideale, un concetto, che chiude e corona la conoscenza umana intera, e la cui realtà oggettiva, è vero, non è dimostrata, ma non può nè anche esser contrastata; e se ci ha da esser una teologia morale, in grado di supplire a questo difetto, allora la teologia trascendentale, prima solo problematica, dimostra la sua necessità per la determinazione del suo concetto e per l'incessante censura d'una ragione molto spesso ingannata dal senso e non sempre d'accordo con le sue proprie idee. La necessità, l'infinità, l'unità, l'esistenza fuori del mondo (non come anima del mondo), l'eternità senza le condizioni del tempo, la onnipresenza senza le condizioni dello spazio, l'onnipotenza, e così via, sono meri predicati trascendentali; e quindi il concetto purificato di essi, onde ogni teologia ha tanto bisogno, può esser solo preso dalla teologia trascendentale.

---

1 *fehlerfreies*, senza difetti.

APPENDICE
ALLA DIALETTICA TRASCENDENTALE

Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura.

Il risultato di tutti i tentativi dialettici della ragion pura non solo conferma quello, che noi già dimostrammo nell'Analitica trascendentale, ossia, che tutti i nostri ragionamenti, i quali vogliono condurci al di là del campo dell'esperienza possibile, son fallaci e senza fondamento; ma c'insegna nello stesso tempo questo di particolare, che l'umana ragione ha qui una propensione naturale ad oltrepassare questi limiti, che le idee trascendentali sono per essa altrettanto naturali che per l'intelletto le categorie, sebbene con la differenza, che le ultime conducono alla verità, cioè all'accordo dei nostri concetti con l'oggetto, laddove le prime generano una semplice, ma irresistibile apparenza, la cui illusione, appena si può rimuovere mercè la critica più acuta.

Tutto ciò che è fondato nella natura delle nostre forze, deve avere un fine e accordarsi col retto uso di esse, dato che noi possiamo schivare un certo malinteso e scoprire la direzione propria delle medesime. Le idee trascendentali, secondo ogni presunzione, avranno il loro buon uso e però il loro uso immanente; sebbene, ove il loro significato sia disconosciuto ed esse siano prese per concetti di cose reali, possano essere trascendenti nell'applicazione e appunto perciò fallaci. Giacchè, non l'idea in se stessa, ma soltanto il suo uso può essere, rispetto alla esperienza possibile generale, esterno[1] (trascendente) o interno[2]

---

1 *Ueberfliegend.*

2 *Einheimisch.*

(immanente), secondo che si applica direttamente a un oggetto, che le si presume corrispondente, o soltanto all'uso dell'intelletto in generale rispetto agli oggetti, con cui esso ha da fare; e tutti gli errori di surrezione sono in ogni caso da attribuirsi a un difetto del giudizio, ma non mai all'intelletto o alla ragione.

La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma unicamente all'intelletto, e per suo mezzo al suo proprio uso empirico; non crea quindi concetti (di oggetti), sì solamente li ordina e dà loro quell'unità, che essi possono avere nella loro più grande estensione possibile, ossia in relazione con la totalità delle serie; con quella totalità, alla quale non guarda mai l'intelletto, che mira soltanto a quella connessione, onde si formano serie di condizioni. La ragione dunque non ha propriamente ad oggetto se non l'intelletto e l'impiego di esso per un fine; e come questo nell'oggetto unifica il molteplice mediante concetti, così quella, a sua volta, unifica il molteplice delle idee per mezzo di idee, proponendo una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto, le quali altrimenti non han da fare se non con l'unità distributiva.

Io affermo per tanto che le idee trascendentali non sono mai d'uso costitutivo, sicchè per mezzo di esse possano esser dati concetti di certi oggetti; e che, ove esse siano intese a questo modo, sono semplicemente concetti sofistici (dialettici). Ma, viceversa, hanno un uso regolativo eccellente e impreteribilmente necessario: quello d'indirizzare l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole convergono in un punto; il quale, — sebbene non sia altro che un'idea *(focus imaginarius)*, cioè un punto, da cui realmente non muovono i concetti dell'intelletto, essendo esso affatto fuori dei limiti dell'esperienza possibile, — serve nondimeno a conferir loro la maggiore unità con la maggiore estensione. Ora per noi sorge veramente di qui l'illusione, come se queste linee direttive si diramassero (come gli oggetti

sono veduti dietro la superficie dello specchio) da un oggetto stesso, che giacesse fuori del campo della conoscenza empirica possibile; se non che questa illusione (che pure si può impedire, che non inganni) è tuttavia inevitabilmente necessaria, se oltre agli oggetti, che ci sono innanzi agli occhi, vogliamo vedere insieme anche quelli che ci stanno lontani alle spalle, cioè se, nel nostro caso, vogliamo portare l'intelletto al di là d'ogni esperienza data (parte della totale esperienza possibile), quindi anche alla maggiore estensione possibile ed estrema.

Se diamo uno sguardo alle conoscenze del nostro intelletto in tutto il loro àmbito, noi troviamo che quello, che la ragione vi mette affatto di suo e vi cerca di recare in atto, è l'elemento sistematico della conoscenza, cioè la connessione di essa secondo un principio. Questa unità della ragione presuppone sempre un'idea, cioè l'idea della forma d'un tutto della conoscenza, che preceda la conoscenza determinata delle parti e contenga le condizioni per determinare a priori il posto di ciascuna parte e il suo rapporto con le altre. Questa idea pertanto postula l'unità completa della conoscenza dell'intelletto; onde questa conoscenza viene ad essere non semplicemente un aggregato accidentale, bensì un sistema connesso secondo leggi necessarie. Ma non si può dire propriamente, che questa idea sia un concetto dell'oggetto, sibbene dell'unità completa di questi concetti, in quanto questa serve di regola all'intelletto. Simili concetti della ragione non sono ricavati dalla natura, anzi piuttosto noi cerchiamo d'intendere la natura secondo queste idee, e teniamo la nostra conoscenza per difettosa, finchè non sia ad esse adeguata. Si sa che difficilmente si trova terra pura, acqua pura, aria pura, ecc. Tuttavia si è costretti ad averne dei concetti (che hanno dunque, per quanto riguarda l'assoluta purezza, origine soltanto nella ragione) per potere convenientemente determinare la parte che ciascuna di queste cause naturali ha nel fenomeno; e così si riporta tutte le materie alle terre (per così dire, al

semplice peso), ai sali e alle sostanze combustibili (come la forza) e in fine all'acqua e all'aria come veicoli (quasi macchine, per mezzo delle quali gli elementi precedenti agiscono) per spiegare le azioni chimiche delle materie tra loro secondo l'idea d'un meccanismo. Giacchè, quantunque non ci s'esprima in realtà così, pure un tale influsso della ragione sulle divisioni dei fisici è molto facile a scoprire.

Se la ragione è la facoltà di ricavare il particolare dall'universale, o l'universale è già in sè certo e dato, e allora esso non ha bisogno se non del Giudizio per la sussunzione, e il particolare viene così determinato necessariamente[1]. Questo io dico l'uso apodittico della ragione. Ovvero l'universale è ammesso solo problematicamente ed è una semplice idea; e il particolare è certo, ma l'universalità della regola corrispondente a una tale conseguenza è ancora un problema: allora si provano parecchi casi particolari, che sono tutti certi, se derivano dalla regola; e in questo caso, se pare che tutti i casi particolari che si danno ne derivino, si conchiude per l'universalità della regola; ma, dopo, da essa a tutti i casi, anche se non sono dati in sè. E questo mi piace chiamarlo l'uso ipotetico della ragione.

L'uso ipotetico della ragione per via di idee messe a fondamento come concetti problematici non è propriamente costitutivo, ossia non è di tal fatta che, se si vuol giudicare con tutto rigore, ne segua la verità della legge universale assunta per ipotesi; come sapere infatti tutte le conseguenze possibili, che, derivando dallo stesso principio assunto, ne dimostrino la universalità? Esso invece è soltanto regolativo, per mettere, quanto è possibile, unità nelle conoscenze particolari e approssimare così la regola all'universalità.

L'uso ipotetico della ragione mira dunque all'unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto, ma questa è la

---

[1] Cfr. la *Critica del giudizio*, trad. Gargiulo, p. 16.

pietra di *paragone* della verità delle regole. Viceversa, l'unità sistematica (come semplice idea) è unicamente solo una unità *proiettata*, che in sè non va considerata come data, anzi soltanto come un problema; la quale per altro serve a trovare un principio all'uso molteplice e particolare dell'intelletto, e quindi a condurre questo anche sopra quei casi, che non sono dati, e a renderlo coerente.

Ma di qui si vede soltanto che l'unità sistematica o razionale della conoscenza molteplice dell'intelletto è un principio logico per aiutare con le idee ad andare avanti, laddove l'intelletto solo non giunge a regole, e a procurare insieme alla diversità di queste regole un accordo sotto un principio (sistematico) e quindi una coerenza, per quanto ciò è possibile. Ma se l'indole degli oggetti o la natura dell'intelletto, che li conosce come tali, sia in sè determinata per un'unità sistematica, e se questa si possa postulare in certa misura a priori e senza guardare a un tale interesse della ragione, e dire quindi: tutte le conoscenze possibili dell'intelletto (tra cui le empiriche) hanno un'unità razionale e sottostanno a principii comuni, da cui possono esser ricavate, nonostante la loro diversità: questo sarebbe un principio *trascendentale* della ragione, che renderebbe necessaria l'unità sistematica, non solo soggettivamente e logicamente, come metodo, ma oggettivamente.

Spieghiamo ciò con un caso dell'uso della ragione. Nei diversi modi di unità per concetti dell'intelletto rientra anche quello della causalità d'una sostanza, che vien detta facoltà. I diversi fenomeni appunto d'una stessa sostanza dimostrano a primo sguardo tanta eterogeneità, che non si può a meno, da principio, d'ammettere perciò presso che tante facoltà di essa, quanti sono gli effetti che si producono, come nell'anima umana la sensazione, la coscienza, l'immaginazione, la memoria, lo spirito, il discernimento, il piacere, il desiderio, ecc. In primo luogo, una massima logica richiede che si restringa al possibile questa appa-

rente diversità, scoprendo, mercè la comparazione, l'identità segreta, ed esaminando se l'immaginazione, legata con la coscienza, non sia memoria, spirito, discernimento, fors'anco intelletto e ragione. L'idea d'una facoltà fondamentale, di cui per altro la logica non s'occupa guari di vedere se ci sia, è per lo meno il problema di una rappresentazione sistematica della molteplicità delle facoltà. Il principio logico della ragione esige che questa unità, per quanto è possibile, sia realizzata: e quanto più i fenomeni d'una facoltà son trovati identici con quelli di un'altra, tanto più divien verosimile che essi non sono se non manifestazioni differenti d'una medesima facoltà, la quale può dirsi (relativamente) loro facoltà fondamentale. E così per le altre.

Le facoltà fondamentali relative vanno, a loro volta, paragonate tra loro, per ricondurle, scoprendo il loro accordo, a una facoltà fondamentale unica radicale, cioè assoluta. Ma questa unità razionale è semplicemente ipotetica. Si afferma non che una tale unità debba esserci nel fatto, ma che si deve cercare in grazia della ragione, ossia per stabilire certi principii per varie regole, che l'esperienza può fornire; e che si deve, quanto è possibile, portare in tal modo nella conoscenza un'unità sistematica.

Ma, se si fa attenzione all'uso trascendentale dell'intelletto, è chiaro che questa idea di una facoltà fondamentale in generale è determinata non semplicemente come problema per l'uso ipotetico, anzi essa pretende a una realtà obbiettiva, ond'è postulata l'unità sistematica delle varie facoltà d'una sostanza, e stabilito un principio apodittico della ragione. Giacchè, senz'aver cercato mai l'accordo delle varie facoltà, e magari, dopo esser falliti in tutti i tentativi per iscoprirlo, noi nondimeno presupponiamo, che un tale accordo ci dovrà essere; e ciò non soltanto, come nel caso addotto, per via dell'unità della sostanza; ma perfino là dove se ne trovan parecchie, se anche in certo grado simili, come nella materia in generale, la ragione presuppone l'unità sistematica delle forze molteplici, in

cui le leggi particolari della natura sottostanno a quelle più generali; e l'economia dei principii non è soltanto un principio economico della ragione, ma diventa legge interna della natura.

Nel fatto non si capisce, come possa esservi un principio logico della razionalità delle regole, se non si presuppone un principio trascendentale, per cui tale unità sistematica, in quanto inerente agli oggetti stessi, sia ammessa a priori come necessaria. Giacchè con quale diritto può la ragione pretendere di considerare, nell'uso logico la molteplicità delle forze, che la natura dà a conoscere, come una semplice unità segreta, e ricavarle, quanto è in lei, da una qualsiasi forza fondamentale, quando stesse a lei di ammettere essere altrettanto possibile che tutte le forze siano eterogenee, e l'unità sistematica della loro derivazione non conforme alla natura? Allora infatti si comporterebbe in maniera direttamente contraria alla sua destinazione, proponendosi a scopo un' idea che sarebbe in assoluta contraddizione con l'ordinamento della natura. Nè anche si può dire che essa abbia ricavato prima quest'unità dalla costituzione accidentale della natura, in conformità dei principii della ragione. Perchè la legge della ragione, per cui si cerca questa unità, è necessaria, poichè altrimenti noi non avremmo punto una ragione, ma senza di questa non avremmo un uso coerente dell' intelletto; e in mancanza di questo non avremmo un segno sufficiente della verità empirica; sicchè, in grazia di quest'ultimo, siamo nella necessità di presupporre l'unità sistematica della natura a dirittura come obbiettivamente valida e necessaria.

Questo presupposto trascendentale lo troviamo anche meravigliosamente celato nei principii dei filosofi, comechè essi non ve l'abbian sempre riconosciuto, o non l'abbian a se medesimi confessato. Che tutte le molteplicità delle singole cose non escludano l' identità della specie; che le varie specie non si debbano considerare se non come determinazioni diverse di pochi generi, e questi poi di classi ancora più alte; che si debba quindi cercare una

certa unità sistematica di tutti i concetti empirici possibili, in quanto possono esser ricavati da concetti superiori e più generali: questa è una regola della scuola o principio logico, senz'il quale non c'è uso di ragione; poichè in tanto noi possiamo conchiudere dal generale al particolare, in quanto a base son poste le proprietà generali delle cose, e ad esse sottostanno le particolari.

Ma che un tale accordo si trovi anche nella natura, i filosofi lo presuppongono nella nota regola della scuola, che non sono da moltiplicare i principii senza bisogno[1] *(entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)*. Con che si dice, che la natura delle cose stesse dà materia alla razionalità, e l'apparente diversità infinita non deve trattenerci dal supporre dietro ad essa un'unità delle proprietà fondamentali, dalla quale la molteplicità possa soltanto esser ricavata per mezzo di più determinazioni. A questa unità, benchè sia una semplice idea, si è in tutti i tempi aspirato con tanto zelo, che si è avuto piuttosto motivo di moderare il desiderio di essa, che non di stimolarlo. È già molto che i chimici abbian potuto ricondurre tutti i sali a due generi principali, acidi e alcalini; eppure essi cercano di considerare anche questa differenza come una varietà o manifestazione diversa di una medesima materia fondamentale. Le varie specie di terre (la materia delle pietre e fin dei metalli) si è cercato a poco a poco di ridurle a tre, e infine a due; se non che, non contenti ancora di ciò, voi non potete scacciare il pensiero di supporre tuttavia dietro a queste varietà un genere unico, e perfino un principio comune alle terre stesse e ai sali. Si potrebbe forse credere, che questo sia un semplice espediente economico della ragione, per risparmiarsi la fatica, quanto è possibile, e un tentativo ipotetico, che se riesce, conferisce verosimiglianza, appunto mediante questa unità, al principio esplicativo presupposto. Ma uno scopo interessato di questo genere è molto facile a distinguere dalla idea, per cui

[1] Il testo ha: *die Anfänge (Principien)*.

ognuno presuppone che questa razionalità sia adeguata alla stessa natura, e che la ragione qui non mendica, ma impone, pur senza determinare i limiti di questa unità.

Se tra i fenomeni, che ci si presentano, ci fosse una differenza così grande, non voglio dire di forma (giacchè in questa possono essere simili) ma di contenuto, ossia quanto alla molteplicità degli esseri esistenti, che nè anche il più acuto intelletto umano potesse, mediante la comparazione, trovare la minima somiglianza tra l'uno e l'altro (caso che si può ben pensare), la legge logica dei generi assolutamente non avrebbe luogo; e non ci sarebbe nemmeno un concetto di genere o un concetto qualsiasi generale; anzi non ci sarebbe un intelletto, come quello che solo di tali concetti si occupa. Il principio logico dei generi presuppone dunque un principio trascendentale, se dev'essere applicato alla natura (per la quale intendo qui soltanto gli oggetti che ci sono dati). Secondo cotesto principio, nel molteplice di una esperienza possibile è necessariamente presupposta una omogeneità (benchè a priori non ne possiamo determinare il grado), perchè senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, nè quindi una esperienza.

Al principio logico dei generi, che postula un'identità, è contrapposto un altro principio, quello cioè della specie, che richiede una molteplicità e differenze tra le cose malgrado il loro accordo in uno stesso genere; ed esso fa all'intelletto obbligo di attendere a queste[1] non meno che a quelli[2]. Questo principio (acume o discernimento), limita molto la leggerezza del primo (dello spirito[3]); e la ragione qui esplica due diversi interessi in contrasto tra loro: da una parte l'interesse dell'estensione (dell'universalità), rispetto ai generi, dall'altra quello del contenuto (della determinatezza) in vista della molteplicità delle specie, poichè l'intelletto nel primo caso propriamente pensa molto sotto i suoi concetti, ma nel secondo tanto più dentro di essi. Ciò si vede anche nei metodi molto diffe-

---

1 Alle specie. 2 Ai generi. 3 *Witz.*

renti dei naturalisti, alcuni dei quali (che sono sopra tutto speculativi), nemici in certo modo della eterogeneità, mirano sempre all'unità del genere, gli altri (menti sopra tutto empiriche) cercano incessantemente la natura in una molteplicità così svariata, che si dovrebbe quasi smettere la speranza di giudicare i fenomeni di essa secondo principii universali.

A fondamento dell'ultimo metodo c'è anche evidentemente un principio logico, che ha per iscopo la completezza sistematica di tutte le conoscenze, quando io, movendo dal genere, scendo al molteplice, che vi può esser compreso sotto, e procuro in tal modo di dare al sistema estensione, come nel primo caso, quando salgo al genere, semplicità. Giacchè dalla sfera del concetto, che rappresenta un genere, come dallo spazio, che può racchiudere la materia, non è dato scorgere fino a che punto può procederne la divisione. Quindi ciascun genere esige diverse specie; questa a sua volta, diverse sottospecie; e poichè di queste ultime non ce n'è una che non abbia sempre da capo una sfera (estensione, in quanto *conceptus communis*), così la ragione in tutto il suo svolgimento richiede che nessuna specie venga considerata in se stessa come l'infima, in quanto che essendo essa sempre un concetto contenente in sè soltanto ciò che è comune a diverse cose, questo non può essere interamente determinato, e però nè anche può essere riferito, senz'altro, a un individuo; e per conseguenza deve sempre comprendere sotto di sè altri concetti o sottospecie. Questa legge della specificazione si potrebbe formulare così: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Ma di leggieri si scorge che anche questa legge logica sarebbe senza senso e senza applicazione, se non avesse a fondamento una trascendentale legge della specificazione, che di certo non importerà nelle cose, che possono diventare nostri oggetti, una infinità reale di differenze, perchè ciò non è richiesto dal principio logico, in quanto questo afferma unicamente la indeterminatezza della

sfera logica rispetto alla divisione possibile; ma nondimeno impone all'intelletto di cercare sotto ogni specie, che ci viene innanzi, un certo numero di sottospecie, e per ogni differenza un certo numero di differenze minori. Infatti, se non ci fossero concetti inferiori, non ci sarebbero neppure concetti superiori. Ora l'intelletto conosce tutto solo mediante concetti; dunque, per quanto egli si spinga nella divisione, non perviene mai a una semplice intuizione, ma sempre da capo a concetti inferiori. La conoscenza dei fenomeni nella loro completa determinazione (che è possibile soltanto per l'intelletto) richiede una specificazione incessantemente progressiva de' suoi concetti, e un passare a sempre ulteriori differenze, da cui si era fatta astrazione nel concetto della specie e tanto più in quello del genere.

Nè anche questa legge della specificazione può esser ricavata dall'esperienza; perchè questa non può darci informazioni che vadano tanto in là. La specificazione empirica s'arresta subito alla distinzione molteplice, se dalla legge trascendentale della specificazione, ad essa già antecedente come principio della ragione, non sia stata condotta a cercare tale distinzione e a presupporla sempre di nuovo, quantunque non si manifesti ai sensi. Che le terre assorbenti siano a lor volta di diverse specie (terre calcari e muriatiche) ebbe bisogno, per essere scoperto, di una regola antecedente della ragione, che assegnò all'intelletto il còmpito di cercare la differenza, supponendo la natura così ricca da sospettare che ci dovesse essere. Giacchè noi non abbiamo un intelletto se non appunto nel presupposto delle differenze della natura, come non l'abbiamo se non a condizione che i suoi oggetti abbiano in sè un'omogeneità, poichè appunto la molteplicità di quel che può essere raccolto sotto un concetto, costituisce l'uso di questo concetto e l'ufficio dell'intelletto.

La ragione, dunque, spiana all'intelletto il suo campo: 1) con un principio della omogeneità del molteplice sotto generi superiori; 2) con un principio della varietà

dell'omogeneo sotto specie inferiori; e per compiere l'unità sistematica, essa aggiunge 3) ancora una legge dell'affinità di tutti i concetti, che fornisce un trapasso continuo da ciascuna specie a ciascun'altra per mezzo d'un aumento graduale di differenza. Noi possiamo chiamarli principii dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme. L'ultimo deriva dall'unificazione dei due primi dopo aver compiuto nell'idea la connessione sistematica, sia nel salire ai generi superiori, sia nel discendere alle specie inferiori: allora infatti tutte le molteplicità sono tra loro affini, poichè tutte quante derivano da un genere unico supremo attraverso tutti i gradi della determinazione sviluppata.

L'unità sistematica dei tre principii logici si può render sensibile nel seguente modo. Si può considerare ogni concetto come un punto, che abbia, come il punto di vista di uno spettatore, il suo orizzonte, ossia una quantità di cose che da esso possono esser rappresentate e quasi abbracciate con lo sguardo. Dentro a quest'orizzonte deve poter esser fissata una quantità di punti all'infinito, ciascuno dei quali, a sua volta, ha una sua visuale più stretta; cioè ogni specie comprende secondo il principio della specificazione, un certo numero di sottospecie, e l'orizzonte logico consta soltanto di orizzonti più piccoli (sottospecie), ma non di punti non aventi nessuna estensione (individui). Ma intorno a diversi orizzonti, cioè a diversi generi determinati appunto da altrettanti concetti, si può pensare descritto un orizzonte comune, onde tutti quanti si possono abbracciare con lo sguardo come da un centro; il quale è genere superiore; finchè, da ultimo, il genere supremo è l'universale e vero orizzonte, che vien determinato dal punto di vista del concetto supremo e raccoglie sotto di sè tutta la molteplicità, in quanto generi, specie e sottospecie.

A questo punto di vista supremo mi conduce la legge dell'omogeneità, a quelli inferiori e alla loro massima varietà la legge della specificazione. Ma, poichè in tal modo

nell' intero àmbito di tutti i concetti possibili non c' è un vuoto, e fuori di esso non si può trovar niente, dal presupposto di quell'orizzonte universale e della perfetta divisione del medesimo sorge il principio: *non datur vacuum formarum*, cioè non vi sono diversi generi originari e primi, che siano come isolati e separati l'uno dall'altro (da un intervallo vuoto), ma tutti i molteplici generi non sono se non derivazioni da un unico genere supremo e universale; e da questo principio il suo immediato corollario: *datur continuum formarum*, cioè tutte le differenze della specie si limitano reciprocamente e non permettono che si passi dall'una all'altra con un salto, bensì soltanto attraverso tutti i gradi più piccoli della differenza, per cui dall'una si può giungere all'altra; in una parola, non ci sono specie e sottospecie che siano (nel concetto della ragione) le più prossime tra loro, ma vi sono sempre altre specie intermedie possibili, la cui differenza dalle prime e dalle seconde è più piccola, che non sia la differenza di queste tra loro.

La prima legge dunque vieta la dispersione della molteplicità dei diversi generi originari e raccomanda l'omogeneità; la seconda invece modera questa tendenza all'accordo, ed addita la distinzione tra le sottospecie, prima che ci si rivolga col suo concetto generale agl' individui. La terza riunisce queste due, prescrivendo insieme con la suprema molteplicità anche la omogeneità per un passaggio graduale da una specie all'altra; il che accenna a una sorta di affinità dei diversi rami, in quanto entrambi sono usciti dallo stesso tronco.

Questa legge logica *continui specierum (formarum logicarum)* presuppone per altro una legge trascendentale *(lex continui in natura)*, senza la quale l'uso dell' intelletto da quel precetto sarebbe solo se non tratto in inganno, prendendo forse una via direttamente opposta alla natura. Questa legge, dunque, deve riposare su fondamenti trascendentali puri e non empirici. Giacchè in questo secondo caso essa verrebbe dopo i sistemi; laddove è essa propria-

mente a dare dapprima quanto vi ha di sistematico nella conoscenza della natura. Dietro queste leggi non ci sono neppure segrete intenzioni di una prova da fare con esse quasi semplici tentativi, quantunque, è vero, questa connessione, quando si dia, fornisca un motivo potente per ritener fondata l'unità ipoteticamente concepita, ed esse quindi hanno anche da questo aspetto la loro utilità; ma si vede manifestamente che esse giudicano razionali in sè e conformi alla natura l'economia delle cause fondamentali, la molteplicità degli effetti e per conseguenza un'affinità, che colpisce, delle parti della natura; e questi principii pertanto direttamente, e non solo come espedienti di metodo, recano in sè la propria raccomandazione.

Ma è facile vedere, che questa continuità delle forme è una semplice idea, alla quale non si può additare un congruo oggetto nella esperienza; non soltanto per la ragione, che le specie nella natura sono realmente divise, e devono quindi costituire in sè un *quantum discretum* e, se il progresso graduale nell'affinità di esse fosse continuo, dovrebbe anche implicare un'infinità di membri intermedi, che ci sarebbero in mezzo a due specie date; ciò che è impossibile; ma anche per la ragione, che di questa legge noi non possiamo assolutamente fare un uso empirico determinato, in quanto che per essa non ci vien additato il minimo segno dell'affinità secondo cui dobbiamo cercare la successione graduale della loro diversità, nè fino a che punto si debba cercarla, ma dato solo un avvertimento generale, che noi dobbiamo cercare tal serie.

Se noi trasponessimo di ordine questi principii, per metterli conformemente all'uso dell'esperienza, i principii dell'unità sistematica starebbero press'a poco così: molteplicità, affinità e unità, presa bensì ciascuna di queste, come idea, nel grado supremo della sua perfezione. La ragione presuppone le conoscenze dell'intelletto, che, anzi tutto, sono applicate all'esperienza, e cerca la loro unità secondo idee, la quale va molto più in

là che non possa giungere l'esperienza. L'affinità del suo molteplice, salvo la sua differenza sotto un principio d'unità, non concerne semplicemente le cose, ma ben più altresì le semplici proprietà e forze delle cose. Quindi, se per es., da un'esperienza (ancora non pienamente rettificata) c'è dato il corso dei pianeti come circolare, e troviamo talune differenze, noi le supponiamo derivanti da quello, che può, secondo una legge costante e attraverso tutti gl' infiniti gradi intermedii, cangiare il circolo in una di queste orbite divergenti; cioè i movimenti dei pianeti, che non sono circolo, s'approssimano in certo modo, più o meno, alle proprietà di esso, e cadono nell'ellissi. Le comete mostrano una differenza anche maggiore nei loro percorsi, poichè esse (fin dove giunge l'osservazione) non si rivolgono mai in circolo, soltanto noi attribuiamo loro per congettura un movimento parabolico, che è tuttavia vicino all'ellissi e, quando l'asse lungo di questo è molto esteso, non può in tutte le nostre osservazioni esserne distinto. Così, dietro la guida di quei principii, noi giungiamo all'unità generica della forma di queste orbite, e quindi poi all'unità delle cause tutte del loro movimento (gravitazione); donde poscia cerchiamo di estendere le nostre conquiste nonchè di spiegare tutte le varietà e le apparenti deviazioni da quelle regole mediante lo stesso principio; e infine di aggiungere a dirittura più che l'esperienza non può mai confermare, ossia di concepire, secondo le regole dell'affinità stessa, certe orbite iperboliche di comete, in cui questi corpi abbandonano affatto il nostro mondo solare e, andando di sole in sole, riuniscono nel loro corso le parti più lontane d'un sistema del mondo che è per noi senza limiti, stretto insieme da una e medesima forza motrice.

Ciò che in questi principii è degno di nota, e che del resto soltanto c'interessa, è questo: che paiono essere trascendentali, e quantunque contengano semplici idee per l'osservanza dell'uso empirico della ragione, alle quali questo può conformarsi, per così dire, soltanto asintotica-

mente, cioè in modo solo approssimativo, senza poterle mai raggiungere, esse tuttavia, come proposizioni sintetiche a priori, hanno un valore oggettivo, ma indeterminato, e servono di regola all'esperienza possibile, e sono in realtà adoperate con buona fortuna anche nell'elaborazione di essa, come principii euristici, senza che non per tanto se ne possa eseguire una deduzione trascendentale: il che, come sopra è stato dimostrato, rispetto alle idee è sempre impossibile.

Nell'Analitica trascendentale noi abbiamo tra i principii dell'intelletto distinto quelli dinamici, come principii semplicemente regolativi dell'intuizione, da quelli matematici, che rispetto a questa sono costitutivi. Ciò nonostante, le dette leggi dinamiche sono assolutamente costitutive rispetto all'esperienza, in quanto rendono possibili a priori i concetti, senza i quali non ci sarebbe esperienza. I principii, invece, della ragion pura non possono mai, rispetto ai concetti empirici, essere costitutivi, perchè non può darsi schema della sensibilità a loro corrispondente, e però essi non possono avere un oggetto *in concreto*. Ora, se io prescindo da cotesto uso empirico di essi come principii costitutivi, come possono nondimeno assicurar loro un uso regolativo e con questo qualche valore oggettivo, e quale potrà essere il suo significato?

L'intelletto costituisce per la ragione un oggetto, come la sensibilità per l'intelletto. Rendere sistematica l'unità di tutti i possibili atti empirici dell'intelletto è ufficio della ragione, come l'intelletto unifica il suo molteplice dei fenomeni mediante concetti e lo sottomette a leggi empiriche. Ma gli atti dell'intelletto senza schemi della sensibilità sono indeterminati; parimenti anche l'unità della ragione in se stessa, rispetto alle condizioni, e al grado in cui l'intelletto può unificare sistematicamente i suoi concetti, è indeterminata. Se non che, quantunque per l'unità sistematica universale di tutti i concetti dell'intelletto non possa trovarsi nella intuizione nessuno schema, può bensì e deve esser dato un analogo d'un tale

schema, che è l'idea del *massimo* della divisione della conoscenza dell'intelletto e della sua unificazione in un principio. Il massimo, infatti, e l'assolutamente perfetto può esser pensato determinatamente, poichè si prescinde da tutte le condizioni limitative, che danno una molteplicità indeterminata. L'idea dunque della ragione è l'analogo d'uno schema della possibilità, ma con la differenza, che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è egualmente una conoscenza dell'oggetto stesso (come nell'applicazione delle categorie ai loro schemi sensibili), ma soltanto una regola o principio dell'unità sistematica di tutto l'uso dell'intelletto. Ora, poichè ogni principio che assicuri a priori all'intelletto l'unità universale del suo uso, vale anche, sebbene solo indirettamente, dell'oggetto dell'esperienza: così i principii della ragion pura avranno realtà oggettiva anche rispetto a quest'ultimo: se non che, non per determinare in esso qualcosa, ma solamente per indicare il processo, secondo il quale l'uso empirico e determinato dell'intelletto[1] può essere in tutto d'accordo con se stesso, mettendolo in rapporto, *per quanto è possibile*, col principio dell'unità universale e ricavandolo da esso.

Chiamo *massime* della ragione tutti i principii soggettivi, che non sono ricavati dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'interesse della ragione rispetto a una data perfezione possibile della conoscenza. Così ci sono massime della ragion speculativa, che si fondano unicamente sull'interesse speculativo della medesima, quantunque possa sembrare che esse siano principii oggettivi.

Se principii meramente regolativi vengono considerati come costitutivi, in quanto principii oggettivi, possono essere contradditorii; ma, se si considerano semplicemente come *massime*, non c'è una vera contraddizione, bensì solo un interesse diverso della ragione, il quale è causa

---

[1] *der empirische u. bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstands.*

del metodo diverso. Nel fatto la ragione non ha se non un interesse unico, e il contrasto delle sue massime non è se non una differenza e una limitazione reciproca dei metodi di dar soddisfazione a questo interesse.

Per tal modo in un pensatore prevale l'interesse della molteplicità (secondo il principio della specificazione); in un altro invece l'interesse dell'unità (giusta il principio dell'aggregazione). Ognun di essi crede di ricavare il proprio giudizio dalla cognizione dell'oggetto, e pure lo fonda unicamente sul suo maggiore o minore attaccamento a uno dei due principii, nessuno dei quali riposa su basi oggettive, ma soltanto nell'interesse della ragione, e che meglio quindi possono dirsi massime che principii. Quando io vedo uomini dotti in disputa tra loro circa la caratteristica degli uomini, degli animali e delle piante, e perfino dei corpi del regno minerale, dove gli uni assumono per es. caratteri nazionali particolari e fondati sull'origine, o anche differenze decise ed ereditarie delle famiglie, delle razze e così via; altri, al contrario, non guardano se non al fatto che la natura in quest'opera ha fatto per tutto allo stesso modo, e che ogni differenza riposa su accidentalità estrinseche; non ho che da rivolgere la mia attenzione alla costituzione dell'oggetto, per comprendere che questo per gli uni e per gli altri giace nascosto troppo profondamente, perchè essi ne possano parlare per cognizione della natura dell'oggetto stesso. Non c'è se non il duplice interesse della ragione, di cui l'uno prende o affetta di prendere a cuore questa parte, e l'altro quella; e però la differenza delle massime della molteplicità della natura o della unità della natura, le quali si possono bensì unire insieme; ma, finchè son ritenute vedute oggettive, dan luogo non solo ad un conflitto, ma anche ad ostacoli che ritardano la verità fino a quando non si sia trovato un mezzo di conciliare gli interessi in conflitto e di mettere in pace su questo punto la ragione.

Lo stesso dicasi della affermazione o contestazione della tanto famosa legge messa in circolazione dal Leibniz, e

così bene sostenuta dal Bonnet[1] della scala continua delle creature: la quale non è altro che una conseguenza del principio dell'affinità, poggiante sull'interesse della ragione; perchè l'osservazione e l'esame dell'ordinamento della natura non potrebbe certo fornirla come un'affermazione oggettiva. I gradini di questa scala, per quanto può darceli l'esperienza, stanno troppo discosti tra loro, e le nostre credute piccole differenze sono d'ordinario nella natura stessa crepacci così vasti, che non è da contare su tali osservazioni (segnatamente per una grande molteplicità di cose, in cui dev'esser sempre facile trovare certe somiglianze e ravvicinamenti) come scopi della natura. Al contrario, il metodo di ricercare secondo un tal principio un ordine nella natura, e la massima di considerare quest'ordine come fondato in una natura in generale, senza determinare dove e fin dove, è certamente un legittimo ed eccellente principio regolativo; il quale, per altro, come tale, va troppo in là perchè l'esperienza e l'osservazione possano pareggiarlo; tuttavia senza determinar nulla, non fa che presegnare loro la via all'unità sistematica.

Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana.

Le idee della ragion pura non possono mai essere in se stesse dialettiche, ma già il loro semplice abuso non può non fare che ne sorga per noi un'apparenza fallace; perchè esse ci son date dalla natura della nostra ragione, e questa suprema corte di tutti i diritti e pretese della nostra speculazione è impossibile che contenga essa stessa illusioni e prestigi originari. Presumibilmente, dunque, esse avranno la loro buona e utile destinazione nella disposizione naturale della nostra ragione. Ma la turba dei

---

1 Il famoso naturalista e filosofo ginevrino Carlo Bonnet (1720-1793); di cui vedi il libro: *Contemplation de la nature* (1764); trad. in tedesco nel 1766.

sofisti grida, come suole, all'assurdità e contraddizione, e ingiuria al governo, nel cui più intimo disegno essa non può entrare, ai cui influssi benefici egli stesso deve la sua conservazione e fino a quella cultura, che lo mette in grado di biasimarla e di condannarla.

Non ci si può con sicurezza servire di un concetto a priori, senza averne fatto la deduzione trascendentale. Le idee della ragion pura non si prestano, veramente, a una deduzione del genere di quella delle categorie; ma se esse devono per lo meno possedere un certo valore oggettivo, benchè soltanto indeterminato, e non rappresentare semplicemente esseri immaginari *(entia rationis ratiocinantis)*, una deduzione di esse deve assolutamente esser possibile, posto pure che essa s'allontani molto da quella, che è possibile, delle categorie. Questo è il compimento del còmpito critico della ragion pura, e questo ora noi ci vogliamo addossare.

C'è una gran differenza, tra l'essere qualche cosa data alla mia ragione come oggetto assolutamente, o soltanto come un oggetto nell'idea. Nel primo caso i miei concetti passano a determinare l'oggetto; nel secondo non c'è realmente se non uno schema, al quale non viene attribuito direttamente nessun oggetto, nè pure ipoteticamente, ma che serve soltanto a rappresentarci mediante la relazione con questa idea, secondo la loro unità sistematica, e però indirettamente, altri oggetti. Così io dico: il concetto di un'Intelligenza suprema è una semplice idea, cioè la sua realtà oggettiva non deve consistere in ciò, che esso si riferisca direttamente a un oggetto (perchè in tal senso noi non potremmo giustificare il suo valore oggettivo), ma esso non è se non uno schema ordinato secondo le condizioni della massima razionalità del concetto d'una cosa in generale; concetto, che ci serve soltanto per mantenere nell'uso empirico della nostra ragione la maggiore unità sistematica, in quanto l'oggetto dell'esperienza, in qualche modo, si ricava dall'oggetto escogitato di questa idea, quasi suo principio e causa. Allora, per es., si vuol dire:

le cose del mondo devono essere considerate come se avessero la loro esistenza da un' Intelligenza suprema. In tal modo l' idea propriamente è solo un concetto euristico e non estensivo; e ci dice, non come un oggetto è costituito, ma come, sotto la guida di esso, noi dobbiamo indagare la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza. Che se si può dimostrare che, sebbene le tre idee trascendentali (psicologica, cosmologica e teologica) non si riferiscano direttamente a nessun oggetto a loro corrispondente e alla sua determinazione, tuttavia tutte le regole dell'uso empirico della ragione, nell' ipotesi d'un tale oggetto nell' idea, conducono a un'unità sistematica e ampliano sempre la conoscenza sperimentale, ma non possono esser contro ad essa: allora è una massima necessaria della ragione procedere secondo tali idee. E quest' è la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragion speculativa, non quali principii costitutivi dell'ampliamento della nostra conoscenza sopra più oggetti che non ne possa fornire l'esperienza, ma quali principii regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene così stabilita e regolata dentro i suoi limiti; ciò che non potrebbe accadere senza tali idee, mercè il semplice uso dei principii dell' intelletto.

Spiego questo più chiaramente. Se noi di queste idee vogliamo fare dei principii, allora, per conseguenza, in primo luogo (nella psicologia) noi rannoderemo tutti i fenomeni, operazioni e recettività della nostra anima al filo conduttore dell'esperienza interna, come se esso fosse una sostanza semplice, che esistesse (almeno nella vita) costantemente con l' identità personale, mentre i suoi stati, ai quali quelli del corpo si riferiscono solo come condizioni esterne, cangiano continuamente. In secondo luogo (nella cosmologia) in una ricerca che non potrà compiersi mai, noi dobbiamo perseguire la serie delle condizioni così degl' interni come degli esterni fenomeni naturali, come se essa fosse in sè infinita e senza un termine primo e

supremo, quantunque non perciò noi neghiamo fuori di tutti i fenomeni i primi principii, puramente intelligibili, di essi, ma non pertanto non possiamo mai metterli nella catena delle spiegazioni naturali, poichè non li conosciamo punto. Finalmente, e in terzo luogo, noi dobbiamo (rispetto alla teologia) considerare tutto ciò, che può sempre entrare soltanto nella catena dell'esperienza possibile come se questa costituisse un'unità assoluta, ma sempre affatto dipendente e sempre anche condizionata dentro il mondo sensibile, e pur nondimeno come se l'insieme di tutti i fenomeni (lo stesso mondo sensibile) avesse fuori del suo àmbito un unico sommo e onnipotente principio, ossia una ragione in qualche modo per sè stante, originaria e creatrice, in relazione alla quale noi stabiliamo ogni uso empirico della nostra ragione nella sua maggiore estensione, come se gli oggetti fossero derivati da quel prototipo di ogni ragione. Ciò vuol dire: i fenomeni interni dell'anima non derivano da una sostanza semplice pensante, ma gli uni dagli altri secondo l'idea di un essere semplice; non da una suprema Intelligenza deriva l'ordine del mondo e l'unità sistematica, ma dall'idea d'una causa supremamente sapiente deriva la regola, alla quale la ragione deve attenersi nella connessione delle cause e degli effetti nel mondo, per la sua propria soddisfazione.

Ora non c'è la minima cosa, che ci impedisca di ammettere queste idee anche come oggettive e ipostatiche, salvo soltanto la cosmologia, in cui la ragione urta in un'antinomia, se la vuol ridurre a tale (la psicologia e la teologia non contengono di queste antinomie). Poichè in esse non c'è contraddizione, come quindi potrebbe uno contrastarcene la realtà oggettiva, dal momento che della loro possibilità egli, per negarla, ne sa proprio tanto poco, quanto noi per affermarla? Tuttavia, per ammettere qualche cosa, non basta che non vi si opponga nessun positivo impedimento; e non ci può esser permesso d'introdurre, come oggetti reali e determinati, enti di ragione, che sorpassano tutti i nostri concetti, benchè non ne contraddi-

cano alcuno, sulla semplice fede della ragione speculativa che vuol compiere l'opera sua. Essi dunque non debbono essere ammessi in se stessi, ma la loro realtà dee valere soltanto come la realtà d'uno schema del principio regolativo per l'unità sistematica di tutte le conoscenze della natura; e però essi devono esser posti a fondamento come analoghi di cose reali, non come tali in se stessi. Noi togliamo dall'oggetto della idea le condizioni che limitano il nostro concetto intellettuale, ma che sono anche le sole che ci rendano possibile un concetto determinato di una cosa qualunque. E ora noi ci pensiamo un qualcosa, di cui, per quel che sia in se stesso, non abbiamo un concetto di sorta, ma di cui tuttavia concepiamo un rapporto con l'insieme dei fenomeni analogo al rapporto, che i fenomeni hanno tra loro.

Quando pertanto noi ammettiamo di questi esseri ideali, non allarghiamo propriamente la nostra conoscenza intorno agli oggetti della esperienza possibile, ma soltanto l'unità empirica di questa mercè quell'unità sistematica, onde l'idea ci fornisce lo schema, e che pertanto non ha valore di principio costitutivo, ma solo regolativo. Infatti, se noi poniamo una cosa corrispondente all'idea, un qualcosa o essere reale, con ciò non è detto che vogliamo estendere la nostra conoscenza delle cose per mezzo di concetti trascendenti; quest'essere, infatti, vien messo a fondamento nell'idea e non in se stesso, quindi solo per esprimere l'unità sistematica, che deve servirci di regola nell'uso empirico della ragione, senza perciò tuttavia decidere in alcun modo, quale sia il fondamento di questa unità o la proprietà interna di un tale essere, sul quale, come sulla sua causa, tale unità riposa.

Così, il concetto trascendentale, l'unico concetto determinato, che ci dà di Dio la ragione semplicemente speculativa, è, nel senso più esatto, deistico: cioè la ragione non ci dà mai la validità oggettiva di un tal concetto, ma soltanto l'idea di un qualcosa, in cui tutta la realtà empirica fonda la sua suprema e necessaria unità; e che

noi non possiamo pensare altrimenti, che per analogia a una sostanza reale, la quale secondo leggi razionali, sia la causa di tutte le cose, in quanto noi ci mettiamo a pensarlo assolutamente come un oggetto particolare, e non piuttosto, contentandoci della semplice idea del principio regolativo della ragione, ci rassegnamo a porre da parte, come superiore all' intelletto umano, il compimento di tutte le condizioni del pensiero; il che per altro non è compatibile con lo scopo di una compiuta unità sistematica della nostra conoscenza, alla quale, per lo meno, la ragione non pone nessun limite.

Quindi accade, che, se ammetto un essere divino, io non ho il minimo concetto nè della possibilità interna della sua somma perfezione, nè della necessità della sua esistenza; ma posso nondimeno far abbastanza per tutte le altre questioni, che concernono il contingente, e procurare il più perfetto appagamento alla ragione, rispetto alla maggiore unità da ricercare nel suo uso empirico, non, per altro, rispetto a questo presupposto stesso; ciò che dimostra che il suo interesse speculativo, e non la sua conoscenza, la autorizza a partire da un punto, che è tanto di là dalla sua sfera, per considerare quindi i suoi oggetti in una totalità completa.

Ora qui si scorge una differenza di metodo in una medesima ipotesi, che è abbastanza sottile, ma pure della più grande importanza nella filosofia trascendentale. Io posso avere un motivo sufficiente per ammettere qualche cosa relativamente *(suppos tio relativa)*, senza essere perciò in diritto di ammetterla assolutamente *(suppos tio absoluta)*. Questa differenza si ha quando si ha da fare semplicemente con un principio regolativo, di cui conosciamo bensì la necessità in se stesso, ma non ne conosciamo la fonte, e ne ammettiamo una causa suprema, per pensare tanto più determinatamente l'universalità del principio che per es., se io penso un essere come esistente, che corrisponda a una semplice idea, è trascendentale. Giacchè allora io non posso ammettere mai in se stessa l'esistenza di questa

cosa da poi che nessun concetto, onde io possa pensar un qualunque oggetto determinatamente, vi arriva, e le condizioni del valore oggettivo del mio concetto sono escluse dalla stessa idea. I concetti di realtà, sostanza, causalità, quello stesso di necessità di esistere, fuori dell'uso in cui essi rendono possibile la conoscenza empirica d'un oggetto, non hanno significato, che valga a determinare un oggetto qualsiasi. Essi, dunque, in verità, possono servire a spiegare la possibilità delle cose del mondo sensibile, ma non la possibilità di un universo stesso; poichè questo principio di spiegazione dovrebbe esser fuori del mondo, e non sarebbe quindi oggetto di possibile esperienza. Posso tuttavia ammettere un tale essere inconcepibile, oggetto di una semplice idea, relativamente al mondo sensibile, benchè non in se stesso. Infatti, se a base del maggior uso empirico possibile della mia ragione c'è un'idea (della completa unità sistematica, di cui parlerò or ora in modo più determinato), la quale in se stessa non può essere mai mostrata adeguatamente nell'esperienza, sebbene sia impreteribilmente necessaria per raccostare l'unità empirica al più alto grado possibile: io non sono soltanto in diritto, ma nella necessità, di realizzare questa idea, cioè di assegnarle un oggetto reale, ma solo come qualcosa in generale, che in se stesso io non conosco punto, ma al quale, come principio di quella unità sistematica, e in rapporto a questa, do proprietà analoghe a quelle che do ai concetti dell'intelletto dell'uso empirico. Io, dunque, per analogia alle realtà del mondo, alle sostanze, alla causalità e alla necessità concepirò un Essere, che possiede tutto ciò nella più alta perfezione; e in quanto questa idea poggia semplicemente sulla mia ragione, potrò concepire quest'Essere come ragione indipendente, che, mediante idee della massima armonia e unità, è causa dell'universo; sicchè prescindo da tutte le condizioni limitatrici dell'idea, unicamente per render possibile, col sussidio d'un tal principio fondamentale, l'unità sistematica, l'unità del molteplice nell'universo e, mercè di essa, il maggior uso empi-

rico possibile della ragione, considerando così tutti i rapporti come se fossero disposizioni di una ragione suprema, di cui la nostra sia una debole copia. Allora io vengo a concepire quest' Essere supremo per meri concetti, i quali propriamente non hanno la loro applicazione se non nel mondo sensibile; ma poichè io non mi servo di quel presupposto trascendentale che per un uso relativo, in quanto cioè esso deve fornire il sostrato alla maggiore unità possibile dell'esperienza, così io posso concepire un Essere, che distinguo dal mondo, appunto per mezzo di proprietà, che appartengono unicamente al mondo sensibile. Infatti io non voglio punto, e nè anche sono in diritto di voler conoscere quest'oggetto della mia idea per quel che esso può essere in se medesimo: giacchè a ciò io non ho nessun concetto, e gli stessi concetti di realtà, sostanza, causalità, e perfino quello di necessità nell'esistenza perdono tutto il loro significato e sono titoli vani di concetti senza contenuto, quando io mi spinga con essi fuori del dominio dei sensi. Io non concepisco se non la relazione di un essere in sè, a me affatto ignoto, con la massima unità sistematica dell'universo, unicamente per farne lo schema del principio regolativo del maggior possibile uso empirico della mia ragione.

Se gettiamo ora il nostro sguardo sull'oggetto trascendentale della nostra idea, vediamo che non possiamo presupporre la sua realtà *in se stesso* secondo i concetti di realtà, sostanza, causalità, ecc., poichè questi concetti non hanno la minima applicazione a qualcosa, che sia affatto diverso dal mondo sensibile. La supposizione dunque, della ragione, di un Essere supremo come causa suprema, è semplicemente relativa, pensata in servigio dell'unità sistematica del mondo sensibile e qualche cosa di semplicemente ideale, di cui, per quel che è in sè, non abbiamo nessun concetto. Quindi si spiega anche perchè abbiamo bisogno, in relazione con ciò che è dato esistente ai sensi, della idea di un Essere originario in sè *necessario*; ma di questo e della sua assoluta *necessità* non ci è dato di avere il minimo concetto.

Ormai possiamo chiaramente additare il risultato di tutta la dialettica trascendentale e determinare esattamente lo scopo finale delle idee della ragion pura, che solo per equivoco e disavvertenze diventano dialettiche. La ragion pura, nel fatto, non s'occupa d'altro che di se stessa, e non può neppure aver altro ufficio, poichè a lei non vengono dati gli oggetti per l'unità del concetto sperimentale, cioè del concatenamento per mezzo d'un principio. L'unità della ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica serve alla ragione, non oggettivamente, come principio per estenderla di là dagli oggetti, ma soggettivamente, come massima per estenderla di là da ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti. Tuttavia la connessione sistematica che la ragione può dare all'uso empirico dell'intelletto, non ne promuove soltanto l'estensione, ma ne garantisce altresì la regolarità; e il principio di una tale unità sistematica è anche oggettivo, ma in modo indeterminato *(principium vagum)*; non come principio costitutivo, per determinare qualche cosa rispetto al suo oggetto diretto, bensì per promuovere e rafforzare, come principio semplicemente regolativo e come massima, l'uso empirico della ragione, aprendo nuove vie, ignote all'intelletto, all'infinito (indeterminatamente), senza esser mai con ciò menomamente contro le leggi dell'uso empirico.

Ma la ragione non può concepire altrimenti questa unità sistematica, che attribuendo insieme alla sua idea un oggetto; il quale per altro non può esser dato da nessuna esperienza; giacchè l'esperienza non presenta mai un oggetto di perfetta unità sistematica. Questo ente di ragione *(ens rationis ratiocinatae)* è, in verità, una semplice idea, e non vien dunque ammesso assolutamente e in se stesso come qualcosa di reale, sibbene posto a fondamento solo problematicamente (non potendolo noi raggiungere con nessun concetto intellettuale), per considerare ogni rapporto delle cose del mondo sensibile come se avessero in questo ente di ragione il loro principio, ma unicamente allo scopo di fondarvi l'unità sistematica, che è indispen-

sabile alla ragione, e alla conoscenza empirica dell'intelletto può ad ogni modo essere di vantaggio, mai d'impedimento.

Si disconosce il significato di questa idea, se la si considera come l'affermazione o anche soltanto la presupposizione di una cosa reale, cui si voglia attribuire il principio della costituzione sistematica del mondo; piuttosto si lasci interamente indeciso, quale natura abbia in sè questo principio che si sottrae ai nostri concetti, e si ponga soltanto come idea per un punto di vista, dal quale solamente è dato di estendere quell'unità così essenziale alla ragione e così salutare all'intelletto; in una parola: questa cosa trascendentale è semplicemente lo schema di quel principio regolativo, per cui la ragione, per quanto è in lei, estende l'unità sistematica al di là d'ogni esperienza.

Il primo oggetto d'una tale idea sono io stesso, considerato semplicemente come natura pensante (anima). Se io voglio ricercare le proprietà, con cui un essere pensante esiste in sè, devo interrogare l'esperienza, e già non posso di tutte le categorie applicarne nessuna a questo oggetto, se non in quanto di esso m'è dato lo schema nell'intuizione sensibile. Ma con ciò io non arrivo mai a un'unità sistematica di tutti i fenomeni del senso interno. Invece, dunque, del concetto dell'esperienza (di ciò che è realmente l'anima), il quale non mi può condurre molto in là, la ragione prende il concetto dell'unità empirica di ogni pensiero; e pensando questa unità come incondizionata e originaria, se ne fa un concetto di ragione (un'idea) di una sostanza semplice, che, immutabile in se stessa (personalmente identica), sta in comunione con altre cose reali fuori di lei; in una parola, di una intelligenza semplice per sè stante. Ma così essa non ha altro innanzi agli occhi, che principii dell'unità sistematica per la spiegazione dei fenomeni dell'anima, cioè per considerare tutte le determinazioni come inerenti a un soggetto unico, tutte le facoltà, quanto è possibile, come derivate da una facoltà fondamentale unica, ogni cangiamento come appartenente

allo stato di un identico essere permanente, e di rappresentarci tutti i fenomeni nello spazio come affatto diversi dagli atti del pensiero. Quella semplicità della sostanza, ecc., non dovrebbe essere se non lo schema di questo principio regolativo, e non viene presupposta, quasi principio reale delle proprietà dell'anima. Giacchè queste possono anche essere fondate su ben altri principii, che noi non conosciamo punto; come infatti noi non potremmo propriamente conoscere in se stessa l'anima, nè pure per mezzo di questi predicati ammessi, se anche noi volessimo farli valere di essa assolutamente, poichè essi costituiscono una semplice idea, che non può punto esser rappresentata *in concreto*. Ora da una tale idea psicologica non può risultare altro che vantaggio, se si bada soltanto a non farla valere nulla più che come semplice idea, ossia relativamente all'uso sistematico della ragione rispetto ai fenomeni dell'anima.

Allora infatti non si mescolano leggi empiriche dei fenomeni corporei, che sono affatto d'altra specie, nelle spiegazioni di ciò, che appartiene semplicemente al senso interno; allora non si permettono quelle ventose ipotesi di generazione, distruzione e palingenesia delle anime, ecc.; sicchè lo studio di questo oggetto del senso interno è fatto tutto puro e senza mistione di proprietà eterogenee; oltre di che la ricerca della ragione mira a ricondurre in questo soggetto i principii esplicativi, fin dove è possibile, a un unico principio; il che tutto è fatto, nel miglior modo, anzi unicamente, da un tale schema come se ci fosse un essere reale. L'idea psicologica non può nè anche significar altro che lo schema di un concetto relativo. Giacchè, se io volessi anche solamente domandare, se l'anima non sia in sè di natura spirituale, questa domanda non otterrebbe risposta di sorta. Infatti con un tal concetto io non solo metto da parte la natura corporea, ma in generale tutta la natura, cioè tutti i predicati di una qualsiasi esperienza possibile, e però tutte le condizioni per concepire

un oggetto mediante un tal concetto, come quello che solo può far dire che esso abbia un senso.

La seconda idea regolativa della ragione semplicemente speculativa è il concetto del mondo in generale. La natura solo infatti è propriamente l'unico oggetto dato, rispetto al quale la ragione abbia bisogno di principii regolativi. Questa natura è duplice, o natura pensante, o natura corporea. Se non che, per quest'ultima, per concepirla secondo la sua interna possibilità, cioè per determinare l'applicazione ad essa delle categorie, noi non abbiamo bisogno di nessuna idea o rappresentazione, che vada di là dall'esperienza; nè anche rispetto ad essa è possibile una tale idea, perchè nella natura corporea noi siamo guidati semplicemente dalla intuizione sensibile, e non come nel fondamentale concetto psicologico (Io), che contiene una certa forma del pensiero, cioè la sua unità a priori. Per la ragion pura dunque non ci resta altro che la natura in generale e la completezza delle sue condizioni secondo un qualsiasi principio. La totalità assoluta delle serie di queste condizioni nella derivazione de' loro membri è un'idea, la quale veramente non può aversi mai nell'uso empirico della ragione, ma tuttavia serve di regola secondo la quale noi dobbiamo procedere rispetto ad essa: cioè nella spiegazione dei fenomeni dati (retrocedendo o risalendo) come se la serie in sè fosse infinita, cioè *in indefinitum*; ma dove la ragione è considerata come causa determinante (nella libertà), quindi nei principii pratici, come se non avessimo innanzi a noi un oggetto dei sensi ma dell'intelletto puro, in cui le condizioni potessero esser poste non più nella serie dei fenomeni, ma fuori di essa, e la serie degli stati esser considerata, come se fosse cominciata assolutamente (per una causa intelligibile); il che tutto dimostra che le idee cosmologiche non sono se non principii regolativi, e son lungi dallo stabilire, quasi fossero costitutivi, una reale totalità di serie di questa sorta. Il resto può cercarsi a suo luogo nell'Antinomia della ragion pura.

La terza idea della ragion pura, che contiene una semplice supposizione relativa di un Essere causa unica ed onnipotente di tutte le serie cosmologiche, è il concetto razionale di Dio. Noi non abbiamo il minimo fondamento per ammettere assolutamente l'oggetto di questa idea (di supporlo in sè); perchè ciò che può bene mettere in grado o anche autorizzarci a credere o ad affermare in se stesso, pel semplice concetto che ne abbiamo, un Essere della più alta perfezione e come, per sua natura, assolutamente necessario, non sarebbe il mondo, in relazione col quale soltanto può tale supposizione essere necessaria; e allora si vede chiaramente che l'idea di esso, come tutte le idee speculative, non vuol dir altro, se non che la ragione richiede che ogni rapporto del mondo venga considerato secondo i principii di un'unità sistematica, e però come se tutti quanti fossero provenuti da un Essere unico onnicomprensivo, quasi causa suprema e onnipotente. Quindi è evidente che la ragione in questo non può aver di mira se non la sua propria regola formale nello svolgimento del suo uso empirico, ma non mai uno svolgimento al di là di tutti i limiti dell'uso empirico; quindi sotto questa idea, non si nasconde un principio costitutivo del suo uso empirico indirizzato all'esperienza possibile.

La più alta unità formale, che riposa solo su concetti della ragione, è l'unità delle cose conforme a fini, e l'interesse speculativo della ragione ci obbliga a considerare ogni ordine nel mondo, come se esso fosse germogliato dallo scopo di una ragione sovrana. Un tal principio apre cioè alla nostra ragione applicata al campo delle esperienze prospettive affatto nuove, per collegare secondo leggi teleologiche le cose del mondo, e quindi pervenire alla loro maggiore unità sistematica. La supposizione di un'intelligenza suprema, come causa affatto unica dell'universo, ma solamente ideale, può dunque giovare sempre alla ragione, e tuttavia non nuocerle mai. Infatti, se noi, rispetto alla figura della terra (rotonda, ma un po'

schiacciata) [1], dei monti e dei mari, ecc., ammettiamo subito scopi al tutto saggi d'un creatore, su questa via possiamo fare una quantità di scoperte. Se noi ci arrestiamo a questa supposizione come a un semplice principio regolativo, l'errore stesso non ci può esser di nocumento. Giacchè, in ogni caso, non ne può seguire altro se non che, dove noi ci aspettavamo un rapporto teleologico *(nexus finalis)*, se ne trovi soltanto uno meccanico o fisico *(nexus effect vus)*, onde, in un tal caso, noi veniamo a rimetterci soltanto un'unità in più, ma non perdiamo l'unità della ragione nel suo uso empirico. Ma appunto questo contrattempo non può colpire la legge stessa nel suo scopo universale e teleologico in generale. Giacchè sebbene un anatomista possa esser convinto d'un errore, se si riferisce un qualsiasi organo d'un corpo animale a uno scopo, da cui si può chiaramente dimostrare che esso non deriva: tuttavia è affatto impossibile dimostrare in un caso, che una disposizione quale si voglia della natura non abbia assolutamente nessuno scopo. Quindi anche la filosofia (dei medici) estende la sua cognizione empirica molto limitata degli scopi dell'organismo mercè un principio, fornito semplicemente dalla ragion pura, al punto, che vi si ammette con tutta audacia e insieme col consenso di tutti gl'intelligenti, che tutto nell'animale ha la sua utilità e il suo buon fine; la qual supposizione, se dovesse esser costitutiva, andrebbe molto al di là di quel che l'osservazione finora non possa giustificare; donde infatti è dato scorgere, che essa non è altro che un principio regolativo della ragione per giungere alla più alta unità sistematica mercè l'idea

1 Il vantaggio, che proviene dalla forma sferica della terra, è abbastanza noto; ma pochi sanno che il suo schiacciamento come uno sferoide è quello che solo impedisce ai sollevamenti della terra ferma, o anche alle montagne minori sollevate probabilmente da terremoti, di spostare continuamente l'asse terrestre e sensibilmente in non molto tempo, se il rigonfiamento della terra sotto la linea non fosse una così potente montagna, che la scossa d'ogni altro monte non può spostare notabilmente rispetto all'asse. E pure si spiega questa disposizione senza nessuna difficoltà con l'equilibrio della massa terrestre una volta liquida. *(N. di K.)*

della causalità finale della suprema causa del mondo, e come se questa, quale somma intelligenza, fosse la causa di tutto secondo il più sapiente disegno.

Ma, se noi rinunziamo a questa restrizione dell'idea all'uso semplicemente regolativo, la ragione è tratta in errore in tante maniere, per quante allora essa abbandona il terreno della esperienza, che pure deve contenere i segni del suo cammino, e s'avventura al di là di esso per l'inconcepibile e irraggiungibile, sulle cui altezze essa necessariamente è presa dalle vertigini, da questo punto di vista vedendosi scissa del tutto da ogni uso conforme con l'esperienza.

Il primo difetto che risulta dal prendere l'idea di un Essere supremo, non come semplicemente regolativa, ma (ciò che è contro la natura di un'idea) come costitutiva, è la ragione pigra *(ignava ratio)*[1]. Si può chiamare così ogni principio, il quale faccia che si consideri come assolutamente compiuta la propria ricerca naturale, dove che sia, e la ragione quindi si dia pace, come se essa abbia assolto pienamente l'ufficio suo. Quindi la stessa idea psicologica, se è adoperata come principio costitutivo per la spiegazione dei fenomeni della nostra anima, e però a dirittura per l'estensione della nostra conoscenza di questo soggetto anche al di là d'ogni esperienza (il suo stato dopo la morte), riesce bensì molto comoda alla ragione,

---

1 Gli antichi dialettici chiamavano così il paralogismo, che suonava: se il tuo destino porta che tu devi guarire di questa malattia, questo accadrà, sia che tu ricorra a un medico o no. Cicerone dice che questo modo di ragionare prende il suo nome da ciò, che, seguendolo, non c'è più alcun uso della ragione nella vita. Questa è la ragione, per cui io designo con lo stesso nome l'argomento sofistico della ragion pura. *(N. di K.)*

« Nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogant: Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere; sive medicum adhibueris, sive non adhibueris, convalesces. Item si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere; sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, non convalesces. Et alterutrum fatum est. Medicum ergo adhibere nihil attinet. Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio »: M. TULLII CICERONIS, *De fato*, cap. XIII.

ma guasta anche affatto e rovina tutto l'uso naturale della medesima dietro la guida delle esperienze. Così lo spiritualista dommatico spiega l'unità della persona, che rimane immutabile attraverso tutti i mutamenti degli stati, con l'unità della sostanza pensante, che egli crede percepire immediatamente nell'Io; spiega l'interesse, che noi prendiamo alle cose, che devono cominciare ad accadere dopo la nostra morte, con la coscienza della natura immateriale del nostro soggetto pensante, ecc., e si dispensa da ogni indagine intorno alle cause di questi nostri fenomeni interni per mezzo di principii di spiegazione fisici, trascurando per la parola sovrana, per così dire, d'una ragione trascendente le fonti conoscitive immanenti dell'esperienza, ottenendo per effetto il comodo proprio, ma a scapito di tutta la sua istruzione. Anche più manifestamente questa disastrosa conseguenza occorre ai nostri occhi nel dommatismo della nostra idea di una intelligenza suprema e nel sistema teologico della natura, che falsamente vi si fonda sopra (fisicoteologia). Infatti tutti i fini, che si manifestano nella natura, spesso soltanto escogitati da noi, per ben agevolarci nella ricerca delle cause, servono a ciò, che, invece di cercarli nelle leggi universali del meccanismo della materia, si ricorre direttamente al decreto imperscrutabile della somma sapienza, e si considera allora come bella e compiuta l'opera della ragione, quando ci si dispensa dal suo uso, che pure non trova un filo conduttore se non dove ce lo forniscono l'ordine della natura e la serie dei cangiamenti secondo le sue leggi interne ed universali. Questo errore si può schivare, se noi non consideriamo dal punto di vista degli scopi soltanto alcune parti della natura, come per es., la divisione della terra ferma, la sua struttura e la costituzione e posizione delle montagne, o magari soltanto l'organizzazione nel regno vegetale e animale, ma rendiamo *addirittura universale* questa unità sistematica della natura in rapporto con l'idea di un'intelligenza suprema. Perchè allora noi mettiamo a base una finalità secondo leggi universali

della natura, da cui nessuna particolare disposizione è esclusa, ma soltanto vien da noi segnalata più o meno chiaramente, e abbiamo un principio regolativo della unità sistematica d'un concatenamento teologico; che noi per altro non possiamo determinare anticipatamente; ma soltanto nell'aspettazione di essa possiamo proseguire il concatenamento fisico-meccanico secondo leggi universali. Solo infatti il principio della unità finale può estendere sempre l'uso della ragione rispetto all'esperienza, senza recargli in nessun caso pregiudizio.

Il secondo errore, che nasce dalla sbagliata interpretazione del detto principio dell'unità sistematica, è quello della ragion rovesciata *(perversa ratio* ὕστερον πρότερον *rationis)*. L'idea della unità sistematica dovrebbe servire soltanto come principio regolativo per cercarla nella connessione delle cose secondo leggi universali della natura e, via via che se ne può trovare[1] sulla via empirica, per credere che di tanto ci si è avvicinati alla perfezione del suo uso, benchè non si possa mai raggiungere di certo. Invece si rovescia la cosa, e si comincia dal prendere a base la realtà d'un principio dell'unità finale come ipostatica, si determina antropomorficamente, poichè in se stesso è affatto imperscrutabile, il concetto di una intelligenza suprema; e quindi s'impone alla natura in modo violento e dittatorio certi scopi, invece di cercarli convenientemente sulla via della ricerca fisica: sicchè non soltanto la teologia, la quale dovrebbe servire semplicemente a integrare l'unità della natura secondo leggi universali, vi influisce piuttosto per sopprimerla; ma anche la ragione vien meno al suo scopo, di dimostrare, secondo questo, l'esistenza di una tale causa suprema intelligente per mezzo della natura. Giacchè, se nella natura non si può presupporre a priori, cioè quasi inerente alla essenza sua, la finalità suprema, come si vorrà fare assegnamento su di essa per cercarla, e spingersi su questa scala fino alla

---

1 Cioè, di tale unità.

somma perfezione d'un creatore, come a una perfezione assolutamente necessaria, e quindi conoscibile a priori? Il principio regolativo esige che si presupponga assolutamente, quasi derivante dall'essenza delle cose, l'unità sistematica come *unità della natura*, unità non semplicemente conosciuta in modo empirico ma, presupposta a priori, benchè ancora indeterminatamente. Ma, se io metto prima a fondamento un essere ordinatore supremo, l'unità della natura nel fatto è soppressa. Giacchè essa è del tutto estranea alla natura delle cose, ed accidentale, e non può nè anche esser conosciuta dalle leggi universali di essa. Donde ne proviene un circolo vizioso nella dimostrazione, supponendovisi ciò che dev'esser dimostrato.

Prendere il principio regolativo dell'unità sistematica della natura per un principio costitutivo, e supporre come causa ipostatica ciò che soltanto idealmente è posto a base dell'uso coerente della ragione, significa soltanto imbrogliare la ragione. La scienza della natura non procede se non lungo la catena delle cause naturali, secondo le leggi universali della natura, e anche secondo l'idea d'un creatore, ma non per dedurre da questo la finalità, che essa cerca per tutto, ma per conoscere la sua esistenza per via di questa finalità, indagata nell'essenza delle cose naturali, e, quanto è possibile, anche nell'essenza di tutte le cose in generale; per conoscerla quindi come assolutamente necessaria. La qual cosa può riuscire o no, ma l'idea resta sempre esatta, e del pari anche l'uso di essa, e vien ristretto alle condizioni d'un semplice principio regolativo.

L'unità finale completa è la perfezione (assolutamente intesa). Se noi non troviamo questa nella essenza delle cose, che costituiscono l'intero oggetto dell'esperienza, cioè di tutta la nostra conoscenza oggettivamente valida, quindi nelle leggi universali e necessarie della natura, come vogliamo da ciò conchiudere direttamente all'idea della perfezione suprema e assolutamente necessaria di un creatore, origine d'ogni causalità? La massima unità sistematica, e perciò anche l'unità finale è la scuola nonchè il

fondamento della possibilità del massimo uso della ragione. L'idea di essa è inseparabilmente legata con l'essenza della nostra ragione. Questa idea appunto, dunque, è per noi legislatrice, e così è ben naturale ammettere una corrispondente ragione legislatrice *(intellectus archetypus)*, dalla quale come dall'oggetto della nostra ragione si deve derivare ogni unità sistematica della natura.

A proposito dell'antinomia della ragion pura noi abbiamo detto, che le questioni che la ragion pura solleva, devono assolutamente essere solubili, e che la giustificazione, che si appella ai limiti della nostra conoscenza, che in molte questioni naturali è inevitabile non meno che giusta, qui non può essere permessa, poichè qui le questioni non ci sono messe innanzi dalla natura delle cose, ma soltanto dalla natura della ragione, e si riferiscono unicamente alla sua interna costituzione. Ora noi possiamo confermare questa asserzione, audace alla prima apparenza, rispetto alle due questioni, in cui la ragion pura ha il massimo interesse, e portare così all'intero compimento la nostra trattazione della dialettica ad esse relativa.

Se, dunque, in primo luogo (in vista di una teologia trascendentale [1]), si domanda se c'è qualche cosa di diverso dal mondo, che contenga il principio dell'ordine cosmico e del suo incatenamento secondo leggi universali, la risposta è: senza dubbio. Il mondo, infatti, è una somma di fenomeni; ci dev'essere dunque un principio di esso, trascendentale, cioè pensabile semplicemente per l'intelletto puro. Se, in secondo luogo, si chiede, se questo essere è sostanza, della massima realtà, necessario, ecc., io rispondo che questa domanda non ha assoluta-

---

1 Quello che già ho detto innanzi dell'idea psicologica e della sua destinazione propria, come principio per l'uso semplicemente regolativo della ragione mi dispensa dal distendermi a spiegare ancora in particolare l'illusione trascendentale, per la quale quell'unità sistematica della molteplicità tutta del senso interno vien rappresentata ipostaticamente. Il processo qui è affatto simile a quello, che la critica osserva rispetto all'ideale teologico. *(N. di K.)*

mente nessun significato. Giacchè tutte le categorie, onde io tento farmi un concetto d'un tale oggetto, non sono se non d'uso empirico e non hanno nessun senso, se non vengono applicate ad oggetti di un'esperienza possibile, cioè al mondo sensibile. Fuori di questo campo sono semplici titoli di concetti, che si può ammettere, ma non per questo anche intendere. Se, infine, in terzo luogo, si domanda, se almeno possiamo concepire questo essere differente dal mondo per *analogia* con gli oggetti dell'esperienza, la risposta è: certamente; ma solo come oggetto nell'idea, e non nella realtà; ossia solo in quanto è un sostrato, a noi ignoto, dell'unità sistematica, dell'ordine e della finalità della costituzione del mondo, di cui la ragione deve farsi un principio regolativo per la sua investigazione della natura. Inoltre, noi possiamo in questa idea permettere francamente e impunemente certi antropomorfismi, che sono necessarii al detto principio regolativo. Giacchè è sempre soltanto un'idea, che non vien riferita punto direttamente a un essere diverso dal mondo, sibbene al principio regolativo dell'unità sistematica del mondo, ma solo mediante uno schema di questa, ossia una suprema Intelligenza, che ne è creatore secondo sapienti disegni. Con che non si è dovuto pensare che cosa questo originario principio dell'unità cosmica sia in se stesso, ma come noi dobbiamo adoperarlo, o piuttosto la sua idea, relativamente all'uso sistematico della ragione rispetto alle cose del mondo.

Ma, in questo modo, possiamo noi tuttavia (si continuerà a domandare) ammettere un Creatore del mondo, unico, sapiente e onnipotente? Senza alcun dubbio: e non solo possiamo, ma ne dobbiamo supporre uno così. E allora noi veniamo pure ad allargare la nostra conoscenza di là dal campo dell'esperienza possibile? Niente del tutto. Giacchè noi abbiamo presupposto solo qualche cosa, rispetto alla quale non abbiamo nessun concetto di quel che sia in se stessa (un oggetto meramente trascendentale); ma in rapporto all'ordine sistematico e finale

dell'universo, che noi, se studiamo la natura, dobbiamo supporre, abbiamo concepito quell'Essere a noi ignoto per analogia con una intelligenza (un concetto empirico); cioè, rispetto agli scopi e alla perfezione, che si fondano su di esso, lo abbiamo dotato appunto di quelle proprietà, che, secondo le condizioni della nostra ragione, possono contenere il principio di una tale unità sistematica. Questa idea, dunque, è affatto fondata rispetto all'uso mondano della nostra ragione. Ma, se volessimo parteciparle un valore assolutamente oggettivo, dimenticheremmo che egli è unicamente un Essere ideale, pensato da noi; e, cominciando allora da un principio non determinabile punto con lo studio del mondo, saremmo quindi posti fuor dalla possibilità di applicare adeguatamente cotesto principio all'uso empirico della ragione.

Ma (si chiederà ancora) a questo modo posso far uso tuttavia del concetto e del presupposto d'un Essere supremo nello studio razionale del mondo? Sì, perciò anche questa idea fu posta dalla ragione a fondamento. — Ma posso, dunque, considerare come fini gli ordinamenti simili a scopi, derivandoli dalla volontà divina, benchè mediante disposizioni particolari a ciò poste nel mondo? Sì, lo potete anche fare, ma in modo che per voi dev'essere lo stesso, se uno dica che la divina sapienza ha ordinato tutto ai suoi scopi supremi, ovvero che l'idea della somma sapienza è un qualcosa di regolativo nella scienza della natura e un principio dell'unità sistematica e teleologica di essa secondo leggi naturali universali, anche lì stesso dove noi non ce ne avvediamo: cioè che per voi, quando la percepite, dev'essere proprio tutt'uno dire che Dio sapientemente l'ha voluto così; o che la natura dunque lo ha ordinato sapientemente. Giacchè la massima unità sistematica e finalistica, che la vostra ragione voleva mettere a fondamento di tutta la scienza della natura come principio regolativo, era appunto ciò che vi autorizzava a mettere a base, come schema del principio regolativo, l'idea di una somma intelligenza; e quanto più voi tro-

vate di questa finalità nel mondo, tanto più avete la conferma della legittimità della vostra idea; ma, poichè il detto principio non aveva altro scopo, che di cercar l'unità naturale necessaria e più grande che fosse possibile, noi dovremo questa unità in verità — nella misura in cui la otteniamo — all'idea di un Essere sommo, ma non possiamo, senza cadere in contraddizione con noi stessi, trascurare le leggi universali della natura, per le quali soltanto quell'idea fu posta a fondamento, e considerare la finalità della natura come accidentale e iperfisica nella sua origine, poichè non siamo autorizzati dalle dette proprietà ad ammettere un essere al di sopra della natura, ma soltanto a mettere a fondamento l'idea di esso, per poter considerare i fenomeni come sistematicamente legati tra loro, per analogia a una determinazione causale.

Appunto perciò noi siamo anche in diritto, di pensare la causa del mondo nell'idea non solo secondo un più sottile antropomorfismo (senza di cui niente si potrebbe pensare di esso), cioè come un Essere, che ha intelletto, piacere e dispiacere, e quindi, in conformità, un desiderio e un volere, ecc., ma di attribuirgli una perfezione infinita, che supera pertanto a gran pezza quella, a cui noi possiamo essere autorizzati dalla conoscenza empirica dell'ordine che c'è nel mondo. La legge regolativa infatti dell'unità sistematica vuole che noi studiamo la natura *come se* da per tutto, insieme con la maggiore molteplicità possibile, dovesse esserci un'unità sistematica e finalistica all'infinito. Giacchè, sebbene noi scopriremo ed otterremo soltanto una piccola parte di questa perfezione, spetta tuttavia alla legislazione della nostra ragione cercarla e supporla per tutto, e deve tornarci sempre conto, senza poterci riuscire mai di pregiudizio, indirizzare lo studio della natura secondo questo principio. Ma in questa rappresentazione dell'idea, posta a fondamento, di un sommo Creatore è anche chiaro che a fondamento non pongo l'esistenza o la conoscenza di un tale Essere, ma

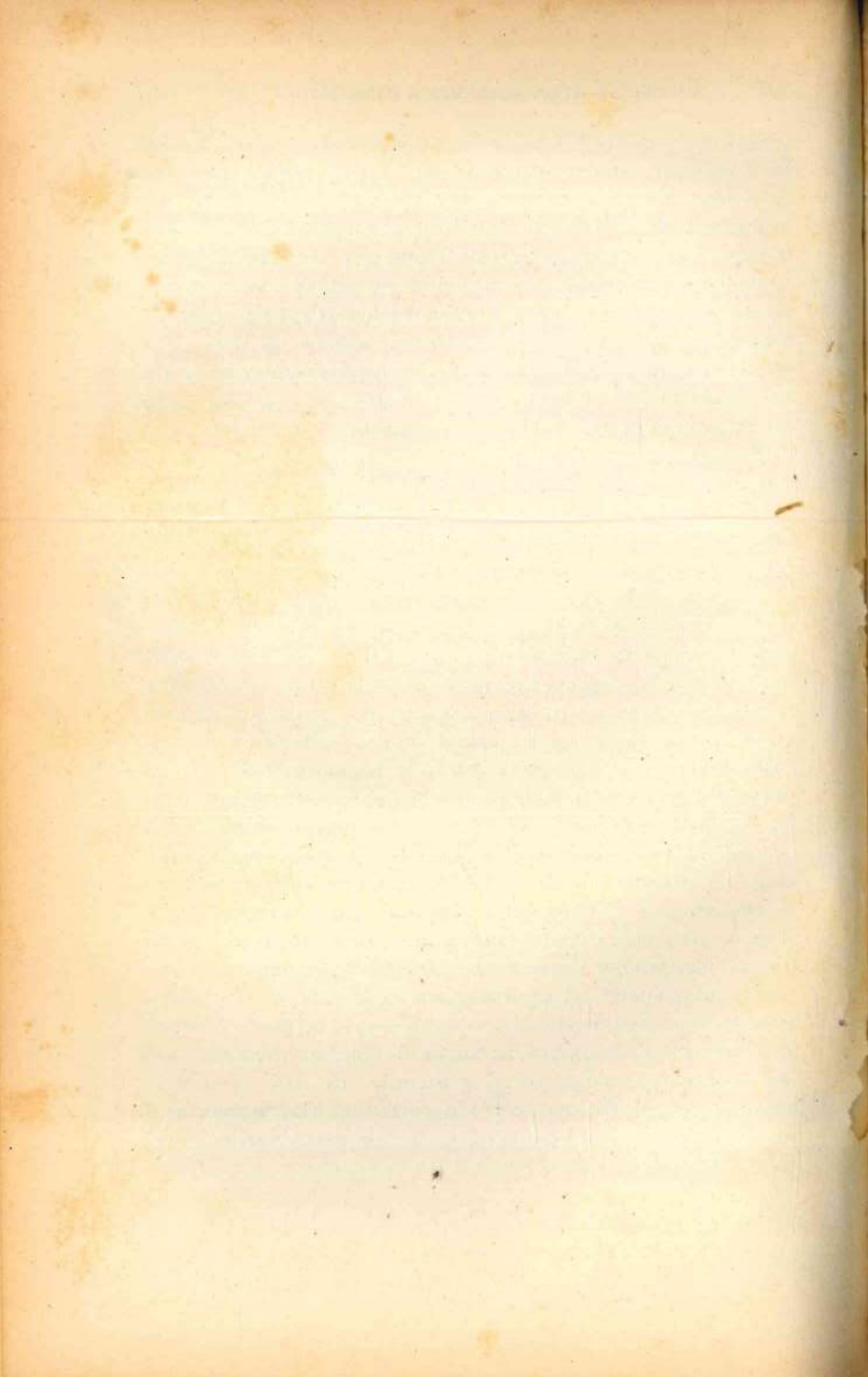
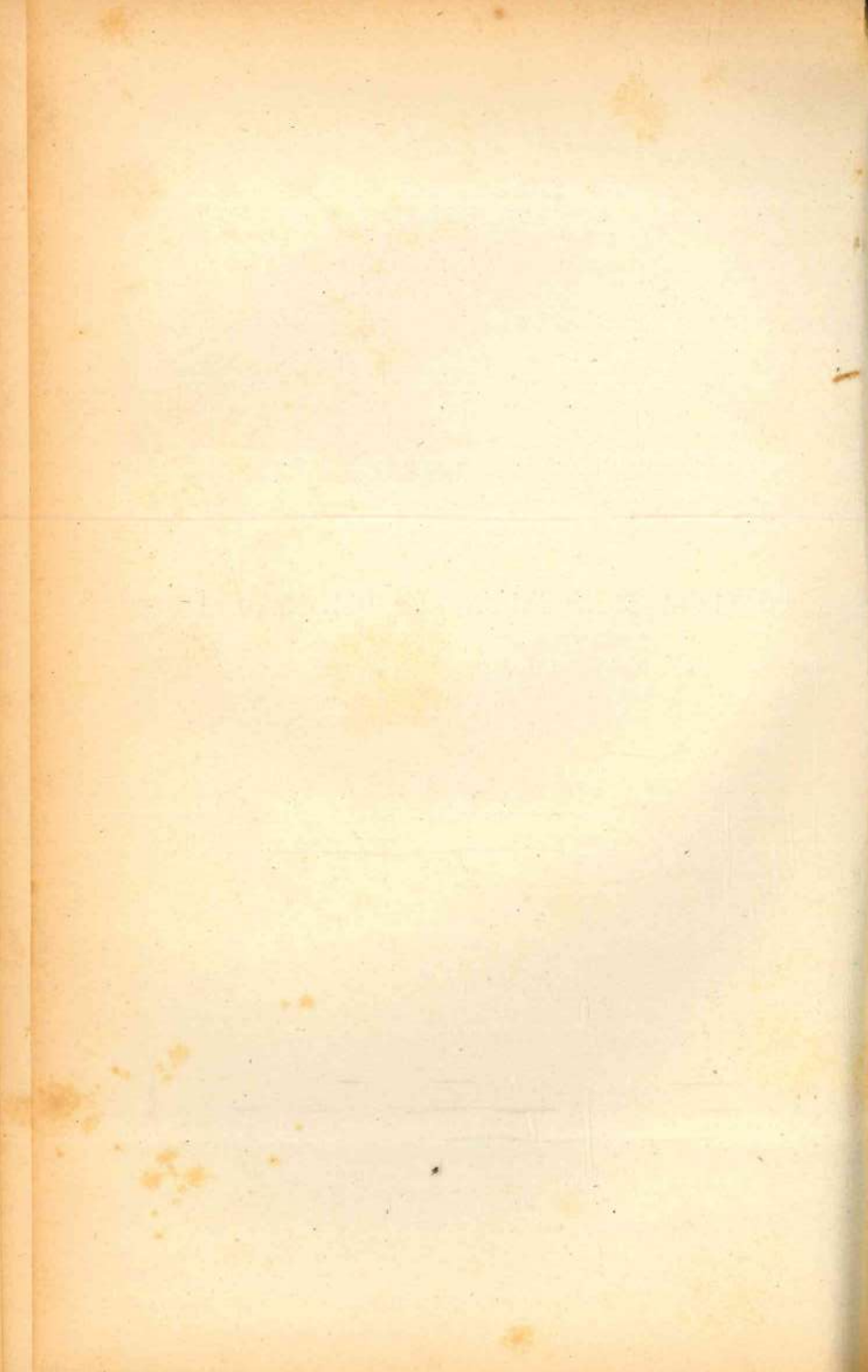
soltanto l'idea di esso; e però io non derivo propriamente nulla da questo Essere, ma semplicemente dall'idea di esso, cioè della natura delle cose del mondo secondo una tale idea. Anche una certa, benchè non sviluppata, conoscenza dell'uso schietto di questo nostro concetto della ragione pare abbia dato luogo al linguaggio discreto e ragionevole dei filosofi di tutti i tempi, dove essi parlano della sapienza e della previdenza della natura e della sapienza divina come espressioni equivalenti; anzi preferiscono la prima espressione finchè s'abbia da fare con la mera ragione speculativa, poichè tiene indietro la pretesa di affermare più di quello a cui siamo autorizzati, e insieme riconduce la ragione al suo proprio campo, la natura.

Così la ragion pura, che da principio pareva prometterci nientemeno che l'estensione delle conoscenze di là dai limiti della esperienza, se noi la intendiamo bene, non contiene se non principii regolativi, che esigono bensì un'unità maggiore di quella che può raggiungere l'uso empirico dell'intelletto, ma appunto perchè spingono tanto innanzi il fine dell'approssimarsi ad essa, portano al più alto grado, mediante l'unità sistematica, l'accordo di esso con se medesimo; ma se s'intendono male, e si tengono per principii costitutivi di conoscenze trascendenti, producono, con un'apparenza splendida sì, ma ingannevole, una convinzione e un sapere immaginario, e con ciò eterne contraddizioni e contrasti.

* * *

Così, dunque, ogni conoscenza umana comincia con intuizioni, passa indi a concetti e finisce con idee. Quantunque, rispetto a tutti e tre questi elementi, abbia fonti conoscitive a priori, che a prima vista paiano sdegnare i limiti di ogni esperienza, pure una critica compiuta ci convince, che ogni ragione non può mai, nell'uso speculativo, spingersi con questi elementi al di là del campo dell'esperienza

possibile, e che la destinazione propria di questa suprema facoltà della conoscenza è di servirsi di tutti i metodi e dei loro principii per indagare nel suo intimo la natura secondo tutti i principii possibili di unità, tra cui quello dei fini è il più importante, ma non per varcare mai quei limiti, di là dai quali per noi non c'è più se non lo spazio vuoto. In verità la nostra ricerca critica di tutti i principii, che possono estendere la nostra conoscenza al di là della esperienza effettiva, ci hanno, nell'Analitica trascendentale, sufficientemente provato, che essi non possono condurre ad altro che ad una esperienza possibile; e se non si fosse diffidenti anche verso i più chiari insegnamenti astratti ed universali, se prospettive lusingatrici e speciose non ci allettassero a respingerne la forza, noi avremmo potuto dispensarci del tutto dal faticoso interrogatorio di tutti i testimoni dialettici, che una ragione trascendentale cita in sostegno delle sue pretese; giacchè noi sapevamo fin da prima, con piena certezza, che ogni suo pretesto è escogitato magari in buona fede, ma non può non essere assolutamente nullo, concernendo una conoscenza, che nessun uomo mai può raggiungere. Ma, poichè tuttavia non si mette fine al discorso, se non si scopre la vera causa dell'illusione, da cui può esser tratto in inganno anche l'uomo più ragionevole, e la risoluzione di ogni nostra conoscenza trascendentale ne' suoi elementi (come studio della nostra interna natura) non ha in se stessa un piccolo valore ed è anzi pel filosofo un dovere, così non era solo necessario esaminare per disteso, fino alle sue prime origini, tutta questa, comechè vana, elaborazione della ragione speculativa: ma, poichè l'apparenza dialettica illusoria non soltanto qui rispetto al giudizio, ma anche rispetto all'interesse, che qui si mette al giudizio, è allettatrice e sempre naturale, e tale rimarrà in tutto il tempo avvenire; così era opportuno redigere minutamente gli atti di questo processo, e riporli nell'archivio della ragione umana allo scopo d'impedire gli errori futuri di questa sorta.

II

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEL METODO

Se io prendo a considerare il complesso di tutte le conoscenze della nostra ragion pura e speculativa come un edifizio, di cui per lo meno abbiamo in noi l'idea, posso dire: nella Dottrina trascendentale degli elementi noi abbiamo calcolato presso a poco e determinato il materiale dell'edifizio, e quale e di quale altezza e solidità questo sia per riuscire. Certamente s'è trovato che, sebbene noi avessimo in animo una torre, che avrebbe dovuto levarsi fino al cielo, la provvista dei materiali tuttavia non era sufficiente se non per una casa abitabile, che era per le nostre occorrenze, sul piano dell'esperienza, abbastanza spaziosa e elevata; ma quell'impresa audace per mancanza di materia doveva fallire, senza contare poi la confusione delle lingue che doveva inevitabilmente dividere pel disegno i lavoratori, volendo costruire ciascuno per sè secondo un suo progetto. Ora per noi si tratta non tanto dei materiali, quanto piuttosto del disegno, ed, essendo noi avvertiti di non arrischiare su un progetto fatto a caso e alla cieca, che potrebbe sorpassare tutti i nostri mezzi, e non potendo d'altronde rinunziare alla costruzione d'una solida abitazione, bisogna fare il piano d'un edifizio in relazione con i materiali che ci son dati e che insieme sono proporzionati ai nostri bisogni.

Io intendo dunque per dottrina trascendentale del metodo la determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura. Noi a tale scopo ci occuperemo di una disciplina, d'un canone, di un'architet-

tonica e infine d'una storia della ragion pura; e faremo, dal punto di vista trascendentale, quello che nelle scuole s'è cercato di fare sotto nome di logica pratica, rispetto all'uso dell'intelletto in generale, ma si è fatto male, perchè, non limitandosi a un modo speciale di conoscenza intellettuale (per es. a quello puro) e nè anche a certi oggetti, la logica generale, senza prendere a prestito conoscenze da altre scienze, non può far altro che proporre titoli di metodi possibili e formule tecniche, di cui ci serviamo per il lato sistematico delle scienze d'ogni specie che rendono il novizio, prima di cominciare, pratico di nomi, il cui significato e il cui uso si deve soltanto più tardi imparare a conoscere.

CAPITOLO I

La disciplina della ragion pura.

I giudizi negativi, che non sono negativi soltanto per la forma logica, ma anche pel contenuto, non sono in nessuna stima speciale pel desiderio che gli uomini hanno di conoscere; e sono considerati a dirittura come nemici gelosi del nostro stimolo conoscitivo, che spinge incessantemente a dilatare il nostro orizzonte, e c'è bisogno quasi d'una apologia, per procurar loro non più che qualche sopportazione, e ancora più, per conciliar loro un po' di favore e di considerazione.

Si può, in verità, esprimere, logicamente, in forma negativa tutte le proposizioni che si vuole; ma, rispetto al contenuto della nostra conoscenza in generale, se essa è estesa o se è limitata per mezzo d'un giudizio, quelle negative hanno unicamente l'ufficio proprio di impedire l'errore. Quindi anche le proposizioni negative, che devono impedire una falsa conoscenza, dove tuttavia non è possibile mai un errore, sono di certo ben vere, ma son pure

vuote; cioè non sono punto adeguate al loro fine, e appunto perciò spesso riescono ridicole; come il detto di quel retore, che Alessandro senza esercito non avrebbe potuto conquistare nessuna regione.

Ma dove i limiti della nostra conoscenza possibile sono molto angusti, l'incentivo a giudicare grande, l'apparenza, che si presenta, assai fallace e rilevante il danno proveniente dall'errore, lì il lato negativo della istruzione, che serve solamente a preservarci dagli errori, ha anche maggior importanza di taluni ammaestramenti positivi, onde la nostra conoscenza potrebbe ricevere incremento. Disciplina dicesi la costrizione per la quale la tendenza costante a deviare da certe regole vien limitata e da ultimo distrutta. Essa è diversa dalla cultura, che deve conferire soltanto un'attitudine senza toglierne per contro un'altra preesistente. Per l'educazione di un talento, che già per se stesso ha tendenza a manifestarsi, la disciplina porterà dunque un contributo negativo [1], ma la cultura e l'insegnamento *(Doctrin)* un contributo positivo.

Che il temperamento, come i talenti, che si concedono volentieri un movimento libero e illimitato (come l'immaginazione e lo spirito), abbia, per certi rispetti, bisogno d'una disciplina, ognuno facilmente l'ammetterà. Ma che la ragione, a cui spetta propriamente di prescrivere a tutte le altre attività [2] la loro disciplina, abbia bisogno essa stessa di una disciplina, può certamente parere strano; e nel fatto essa appunto perciò è sfuggita finora a una tale umiliazione, perchè di fronte alla solennità e al decoro profondo, con cui essa incede, nessuno poteva alla leggiera

---

[1] So bene che nel linguaggio della scuola si è soliti usare il termine disciplina come equivalente di quello d' istruzione. Se non che vi sono tanti altri casi, in cui la prima espressione, nel senso di educazione *(Zucht)*, è accuratamente distinta dalla seconda nel senso di insegnamento *(Belehrung)*, e anche la natura stessa delle cose richiede che si conservi per questa distinzione le sole espressioni appropriate, e io vorrei non si permettesse mai di usare quel termine se non nel significato negativo. *(N. di K.)*

[2] *Bestrebungen* = sforzi.

entrare nel sospetto di un frivolo giuoco di essa con immagini al luogo di concetti e con parole invece di cose.

Nell'uso empirico non c'è bisogno d'una critica della ragione, perchè i suoi principii sono soggetti alla pietra di paragone dell'esperienza da un esame continuo; del pari nè anche nella matematica, dove i concetti devono essere rappresentati *in concreto* nella intuizione pura, e ogni cosa che è infondata e arbitraria, si fa perciò subito manifesta. Ma là dove nè l'intuizione empirica nè quella pura mantengono la ragione per una carreggiata visibile, cioè nell'uso trascendentale secondo concetti puri, allora essa ha tanto bisogno di una disciplina, che freni la sua tendenza ad estendersi al di là degli stretti confini dell'esperienza possibile, e la tenga lontana da ogni licenza ed errore, che, si può dire, tutta la filosofia della ragion pura non mira se non a quest'utilità negativa. Ad errori particolari si può portar rimedio con una censura, e alle cause di essi con una critica. Ma dove, come nella ragion pura, c'è tutto un sistema di illusioni e di fallacie, che si connettono bene tra loro e si radunano sotto i principii comuni, allora par sia necessaria tutta una speciale legislazione negativa, che, sotto nome di disciplina desunta dalla natura della ragione e degli oggetti del suo uso puro, costituisca quasi un sistema di previdenze e di esame di sè, innanzi al quale nessuna falsa apparenza sofistica possa reggere, ma si deve palesare subito malgrado tutte le ragioni del suo mascheramento.

Ma è da notar bene che in questa seconda parte principale della critica trascendentale io non indirizzo la disciplina della ragion pura al contenuto, ma soltanto al metodo della conoscenza, tratta dalla ragion pura. La prima cosa s'è fatta già nella Dottrina degli elementi. Ma l'uso della ragione, quale che sia l'oggetto a cui si applichi, ha tanto di simile, e tuttavia, in quanto esso deve essere trascendentale, è insieme così essenzialmente distinto da ogni altro, che senza la Dottrina negativa, che metta sull'avviso, di una disciplina particolarmente fatta a tal uopo,

non si possono evitare gli errori che devono necessariamente nascere dall'adozione inopportuna di tali metodi, che certamente in altri casi convengono alla ragione, ma non qui.

SEZIONE PRIMA

La disciplina della ragion pura nell'uso dommatico.

La matematica fornisce l'esempio più luminoso di una ragione che si estende felicemente da sè senza aiuto dell'esperienza. Gli esempi sono contagiosi, segnatamente per questa facoltà, che naturalmente si lusinga di avere in altri casi quella stessa fortuna, che le è toccata in uno. Quindi la ragion pura spera potersi estendere nell'uso trascendentale altrettanto felicemente e fondatamente, quanto le è accaduto nell'uso matematico, specialmente se essa applica lì lo stesso metodo, che qui le è stato di così evidente utilità. Ci preme dunque molto sapere, se il metodo per giungere alla certezza apodittica, che nella scienza or ora detta si dice matematica, sia lo stesso di quello con cui appunto si cerca in filosofia la stessa certezza, che dovrebbe dirsi dommatica.

La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti, la matematica per costruzione di concetti. Ora, costruire un concetto significa: esporre a priori un'intuizione a esso corrispondente. Per la costruzione di un concetto si richiede dunque un'intuizione non empirica, che per conseguenza, in quanto intuizione, è un oggetto particolare, ma deve nondimeno, come costruzione d'un concetto (di una rappresentazione universale), esprimere nella rappresentazione qualche cosa che valga universalmente per tutte le intuizioni possibili, appartenenti allo stesso concetto. Così io costruisco un triangolo, rappresentando un oggetto corrispondente a questo concetto mercè la semplice immaginazione nella intuizione pura, o, secondo questa, anche sulla carta, nell'intuizione empi-

rica, ma ambedue le volte del tutto a priori, senza averne tolto il modello da nessuna esperienza. La particolare figura qui descritta è empirica, e nondimeno serve ad esprimere il concetto senza pregiudizio della sua universalità, poichè in questa intuizione empirica si guarda sempre all'operazione della costruzione del concetto, cui molte determinazioni, per es., della grandezza, dei lati e degli angoli sono affatto indifferenti, e però si astrae da queste differenze, che non mutano il concetto del triangolo.

La conoscenza filosofica considera dunque il particolare solo nell'universale, la matematica l'universale nel particolare, anzi nel singolo, ma sempre a priori e mercè la ragione, per modo che, come questo singolo è determinato in certe condizioni universali della costruzione, così, egualmente, l'oggetto del concetto, a cui questo singolo corrisponde soltanto quale suo schema, dev'esser pensato universalmente determinato.

In questa forma, pertanto, consiste la differenza essenziale di queste due specie di conoscenza razionale, e non poggia sulla differenza della loro materia od oggetto. Coloro, i quali han creduto distinguere la filosofia dalla matematica col dire che quella ha per oggetto soltanto la qualità, questa invece solo la quantità, han preso l'effetto per la causa. La forma della conoscenza matematica è la causa, per cui essa può riferirsi unicamente a quantità. Giacchè non c'è se non il concetto di quantità che si possa costruire, cioè esporre a priori nella intuizione, laddove le qualità non si possono rappresentare in nessun'altra intuizione che in quella empirica. Quindi una conoscenza razionale di esse non è possibile se non per concetti. Così nessuno può avere una intuizione corrispondente al concetto della realtà d'altronde che dalla esperienza; ma non ne verrà mai a parte a priori, da se stesso e prima della coscienza empirica di essa. La forma conica si può far vedere senza nessun sussidio empirico, semplicemente secondo il concetto; ma il colore di questo cono dovrà esser dato prima in una o in un'altra esperienza. Il concetto

di una causa in generale io non posso in alcun modo rappresentarlo nell'intuizione, salvo che in un esempio, che mi offra l'esperienza, e così via. Del resto la filosofia tratta, al pari della matematica, delle quantità, per es., della totalità, dell'infinità, ecc. La matematica si occupa anche della differenza tra linee e superfici come spazi di qualità diversa, della continuità dell'estensione come d'una qualità di essa. Ma benchè esse in tali casi abbiano un oggetto comune, il modo tuttavia di considerarlo mediante la ragione è nella trattazione filosofica tutt'altro che in quella matematica. Quella si attiene semplicemente ai concetti universali, questa non può far nulla col semplice concetto, ma si affretta tosto all'intuizione, in cui essa considera il concetto *in concreto*, e pur nondimeno non empiricamente, ma soltanto in un'intuizione, che essa ha presentata a priori, cioè che essa ha costruita, e in cui quello, che è conseguenza delle condizioni generali della costruzione, deve universalmente valere anche dell'oggetto del concetto costruito.

Si dia a un filosofo il concetto di un triangolo e gli si lasci trovare, a modo suo, in che rapporto la somma dei suoi angoli sta con l'angolo retto. Egli non ha se non il concetto della sua figura, che è chiusa da tre linee rette, e in essa il concetto di altrettanti angoli. Ebbene, rifletta su questo concetto quanto vuole, non ne caverà mai nulla di nuovo. Può analizzare e chiarire il concetto della linea retta o di un angolo o del numero tre, ma non giungere ad altre proprietà, che non siano punto in questi concetti. Si proponga invece questa questione al geometra. Egli comincia subito a costruire un angolo. Sapendo che due angoli retti equivalgono insieme quanto insieme tutti gli angoli contigui che da un punto possono tirarsi su una linea, prolunga un lato del suo triangolo e ottiene due angoli contigui, che insieme son uguali a due retti. Divide quindi l'angolo esterno di questi due, tirando una parallela al lato opposto del triangolo, e vede che ne viene un angolo contiguo esterno, che è uguale all'interno, e così

via. In questo modo, attraverso una catena di sillogismi, sempre guidato dalla intuizione, perviene a una soluzione del tutto chiara e insieme universale della questione.

Ma la matematica non costruisce soltanto delle quantità *(quanta)*, come nella geometria, sì anche la semplice quantità *(quantitatem)*, come nell'algebra, in cui astrae affatto dalla natura dell'oggetto, che va concepito secondo codesto concetto di quantità. Essa sceglie allora una certa segnatura di tutte le costruzioni delle quantità in generale (numeri), come addizione, sottrazione, estrazione di radice e così via; e dopo aver anche segnato il concetto generale delle quantità secondo i loro differenti rapporti, rappresenta nell'intuizione, secondo certe regole generali, ogni operazione, che vien generata o modificata dalla quantità; dove una quantità dev'esser divisa da un'altra, essa mette insieme i caratteri dell'una e dell'altra nella forma che designa la divisione e così via, e giunge quindi, mercè una costruzione simbolica, allo stesso modo appunto della geometria per una costruzione estensiva o geometrica (degli oggetti stessi) là, dove la conoscenza discorsiva, mediante semplici concetti, non avrebbe potuto giungere mai.

Quale può essere la causa di queste posizioni così diverse, in cui si trovano due artefici della ragione, dei quali l'uno procede secondo concetti, l'altro secondo intuizioni, che egli rappresenta a priori in conformità dei concetti? Secondo le sopra esposte dottrine trascendentali fondamentali, questa causa è chiara. Non si tratta qui di proposizioni analitiche, che possano essere ricavate dalla semplice scomposizione dei concetti (nel che il filosofo senza dubbio avrebbe il vantaggio sul suo rivale), ma di proposizioni sintetiche, che devono esser conosciute a priori. Giacchè io non devo guardare a quello, che realmente penso nel mio concetto del triangolo (questo è nulla più della semplice definizione); anzi devo proceder oltre passando alle proprietà, che non sono in questo concetto, ma tuttavia gli appartengono. Ora, questo non è possibile, se

io non determino il mio oggetto per le condizioni o dell' intuizione sensibile o dell' intuizione pura. Il primo procedimento darebbe soltanto una proposizione empirica (mercè la misura de' suoi angoli), che non avrebbe universalità e ancor meno necessità, e di cui non è qui il caso. Il secondo procedimento invece è la costruzione matematica, e propriamente qui la geometria, per mezzo della quale in un' intuizione pura, come in un' intuizione empirica, aggiungo il molteplice, che appartiene allo schema del triangolo, quindi al suo concetto, onde le proposizioni sintetiche universali devono assolutamente essere costruite.

Io dunque sul triangolo invano filosoferei, cioè rifletterei discorsivamente, senza perciò andare menomamente al di là della semplice definizione, da cui invece avrei dovuto, come di ragione, cominciare. C' è bensì una sintesi trascendentale di meri concetti, che, alla sua volta, non riesce se non al filosofo, la quale per altro non riguarda mai più che una cosa in generale, quali che siano le condizioni, in cui la percezione di essa possa appartenere alla esperienza possibile. Ma, nei problemi matematici non si tratta di questo nè in generale della esistenza, bensì delle proprietà degli oggetti in se stessi, solo in quanto queste son legate al concetto di essi.

Nell'esempio addotto noi abbiamo cercato soltanto di mostrare qual grande differenza ci sia tra l'uso discorsivo della ragione e quello intuitivo mediante la costruzione dei concetti. Ora si domanda naturalmente, quale sia la causa, che rende necessario questo doppio uso della ragione, e a quali condizioni si possa conoscere se abbia luogo soltanto il primo, o anche il secondo.

Ogni nostra conoscenza infine si riferisce a intuizioni possibili: perchè soltanto da queste è dato un oggetto. Ora un concetto a priori (un concetto non empirico) o contiene già in sè una intuizione pura, e allora può essere costruito; ovvero non contiene altro che la sintesi di possibili intuizioni, che non son date a priori; e allora per mezzo di esso si può ben giudicare sinteticamente e a priori, ma sol-

tanto discorsivamente secondo concetti, e non intuitivamente mediante la costruzione del concetto.

Ora di tutte le intuizioni non è data a priori se non la semplice forma dei fenomeni, spazio e tempo; e un concetto di questi come *quanta* si può rappresentare a priori nell'intuizione o insieme con la qualità di essi (la loro forma), o anche semplicemente la loro quantità (la semplice sintesi del molteplice omogeneo) mediante un numero. Ma la materia dei fenomeni, onde ci son date nello spazio e nel tempo le cose, non può esser rappresentata se non nella percezione, quindi a posteriori. L'unico concetto, che rappresenti a priori questa forma empirica dei fenomeni, è il concetto di cosa in generale; e la conoscenza sintetica di essa non può fornirci a priori altro che la semplice regola della sintesi di ciò che la percezione può dare a posteriori, ma non mai l'intuizione dell'oggetto reale, poichè questa deve necessariamente essere empirica.

Le proposizioni sintetiche relative a cose in generale, la cui intuizione non può darsi punto a priori, sono trascendentali. Non si possono quindi dare mai a priori proposizioni trascendentali per costruzione di concetti, ma soltanto secondo concetti. Esse racchiudono soltanto la regola, secondo la quale dev'esser cercata empiricamente una certa unità sintetica di ciò, che non può esser rappresentato intuitivamente a priori (delle percezioni). Ma esse non possono in nessun caso mai rappresentare un solo dei loro concetti a priori, ma possono far ciò soltanto a posteriori, mediante la esperienza, che secondo quei principii sintetici comincia a diventar possibile.

Se di un concetto si dee giudicare sinteticamente, si deve uscire da questo concetto, e uscirne per passare alla intuizione, in cui esso è dato. Infatti, se si restasse a quello che è contenuto nel concetto, il giudizio sarebbe semplicemente analitico, e un chiarimento del pensiero per quel che effettivamente è contenuto in esso. Ma dal concetto io posso passare all'intuizione pura o empirica ad esso corrispondente, per esaminarlo in essa *in concreto* e per

conoscere a priori o a posteriori ciò che s'appartiene all'oggetto suo. La prima è la conoscenza razionale matematica mercè la costruzione del concetto; la seconda, la semplice conoscenza empirica (meccanica), che non può dar mai proposizioni necessarie e apodittiche. Così, io potrei analizzare il mio concetto empirico dell'oro, senza con questo guadagnarvi altro, che di poter enumerare tutto ciò, che effettivamente penso nella mia parola, onde ne viene bensì un miglioramento logico nella mia conoscenza, ma non si ottiene nè un aumento nè un'aggiunta. Se invece prendo la materia, che si presenta sotto questo nome, ho con essa percezioni, che mi procureranno diverse proposizioni sintetiche, ma empiriche. Il concetto matematico di un triangolo io lo costruirei, cioè lo darei nell'intuizione, a priori, e per questa via avrei una conoscenza sintetica ma razionale. Ma se mi è dato il concetto trascendentale di una realtà, sostanza, forza, ecc., esso non designa nè un'intuizione empirica, nè un'intuizione pura, bensì soltanto la sintesi delle intuizioni empiriche (che dunque non possono essere date a priori); e però da esso poichè la sintesi non può passare a priori alla intuizione che le corrisponde, non può neppure risultare una proposizione sintetica determinante, ma soltanto un principio della sintesi[1] di possibili intuizioni empiriche. Una proposizione trascendentale, adunque, è una conoscenza razionale sintetica secondo semplici concetti e però discorsiva, in quanto per essa diviene innanzi tutto possibile ogni unità sintetica della conoscenza empirica, ma nessuna intuizione per essa è data a priori.

---

[1] Per mezzo del concetto di causa io esco effettivamente dal concetto empirico di un fatto (in cui qualcosa avviene), ma non passo alla intuizione, che rappresenta *in concreto* il concetto della causa, sibbene alle condizioni temporali in generale, che potrebbero esser trovate nell'esperienza conformemente al concetto di causa. Io mi muovo dunque semplicemente secondo concetti e non posso procedere per costruzione dei concetti, poichè il concetto è regola della sintesi delle percezioni, che non sono intuizioni pure e quindi non si possono dare a priori. *(N. di K.)*

Così c'è un doppio uso della ragione, che, a parte l'universalità delle conoscenze e la loro origine a priori, che hanno l'uno e l'altro in comune, sta tuttavia nel processo molto diverso, e diverso per questo, che nel fenomeno, come quello in cui tutti gli oggetti ci son dati, ci son due elementi: la forma (spazio e tempo), la quale può esser conosciuta e determinata affatto a priori, e la materia (il lato fisico) o il contenuto, che designa un qualcosa, che s'incontra nello spazio e nel tempo, e però contiene un'esistenza e corrisponde alla sensazione. Rispetto a questo secondo elemento, che non può in modo determinato esser dato mai altrimenti che in modo empirico, noi non possiamo avere a priori se non concetti indeterminati di sintesi di sensazioni possibili, in quanto essi appartengono all'unità dell'appercezione (in una esperienza possibile). Rispetto al primo elemento possiamo determinare a priori i nostri concetti nella intuizione, in quanto ci creiamo nello spazio e nel tempo gli oggetti stessi mediante sintesi uniformi, considerandoli semplicemente come *quanta*. Quello rappresenta l'uso della ragione secondo concetti, nel quale noi non possiamo fare altro, che riportare i fenomeni, secondo il loro reale contenuto, sotto concetti; fenomeni, che non possono essere determinati a ciò se non empiricamente, cioè a posteriori (ma conformemente a quei concetti, quali regole di una sintesi empirica); questo è l'uso della ragione per costruzione dei concetti, in cui questi, poichè essi non possono andare a priori a un'intuizione, perciò stesso possono essere dati e determinati a priori e senza alcun dato empirico di sorta nell'intuizione pura. Esaminare se e fino a che punto tutto ciò che esiste (una cosa nello spazio o nel tempo) è un *quantum* o no, che in esso dev'esser rappresentata una esistenza o un difetto, fino a che punto questo qualcosa (che riempie lo spazio o il tempo), sia un primo sostrato o una semplice determinazione, abbia una relazione per la sua esistenza con qualcos'altro come causa o effetto, e infine se stia isolato o in dipendenza reciproca con altre cose rispetto all'esistenza,

esaminare la possibilità di questa esistenza, la realtà e necessità, o i loro contrari: tutto ciò spetta alla conoscenza razionale per concetti, che vien detta filosofica. Ma determinare nello spazio una intuizione a priori (forma), dividere il tempo (durata), o semplicemente conoscere l'universale della sintesi di una e medesima cosa nel tempo e nello spazio e la grandezza che ne risulta di una intuizione in generale (numero), questo è opera della ragione per costruzione di concetti, e si dice matematica.

La gran fortuna, che incontra la ragione mediante la matematica, porta affatto naturalmente a credere, che, se non essa stessa, il suo metodo, farebbe buona riuscita anche fuori del campo delle quantità, in quanto essa riporta tutti i suoi concetti a intuizioni, che essa può dare a priori, sì da rendersi, per così dire, padrona della natura, laddove la filosofia pura, con i suoi concetti discorsivi a priori, si immischia da guastamestieri nella natura, senza rendere a priori intuitiva la realtà di cotesti concetti e così appunto accettabile. Pare che ai maestri in quest'arte non facesse di certo difetto la fiducia in se stessi nè al pubblico le grandi aspettazioni della loro abilità, se essi dovevano una volta occuparsene. Infatti, non avendo essi filosofato mai sulla loro matematica (difficile impresa!) a loro la differenza specifica d'un uso della ragione dall'altro non viene punto alla mente. Regole correnti e usate empiricamente, che essi tolgono dalla ragione comune, valgono a loro in luogo di assiomi. A loro non importa guari donde possano loro provenire i concetti di spazio e tempo, di cui (come delle sole quantità originarie) essi si occupano; e così non par loro che sia utile indagare l'origine dei concetti puri dell'intelletto, nonchè l'ambito della loro validità, bensì soltanto servirsene. In tutto ciò fanno benissimo, se non sorpassano i limiti loro imposti, cioè la natura. Ma così essi s'avventurano, senz'accorgersene, dal campo della sensibilità sul terreno incerto dei concetti puri nonchè trascendentali, dove la base (*instabilis tellus,*

innabilis unda) non permette loro nè di fermarvi il piede, nè di nuotarvi, e possono fare soltanto qualche passo leggiero, di cui il tempo non può conservare la minima traccia, laddove il loro cammino nella matematica batte una strada regia, che anche la più tarda posterità può battere con fiducia.

Poichè noi ci siamo fatto un dovere di determinare esattamente e con certezza i limiti della ragion pura nell'uso trascendentale, ma questa specie di tendenza ha in sè questo di speciale, che, nonostante le avvertenze più insistenti e più chiare, essa si lascia sempre tenere a bada dalla speranza prima di abbandonare del tutto il suo disegno di giungere, oltre i limiti delle esperienze, sin negli attraenti paesi dell'intellettuale: così è necessario togliere quasi l'ultima àncora a una speranza fantastica, e mostrare che l'adozione del metodo matematico in questa sorta di conoscenza non può procacciare il menomo vantaggio, se non dovesse esser quello di scoprirgli tanto più evidentemente i suoi punti deboli; che la geometria e la filosofia son due cose affatto diverse, benchè si diano scambievolmente la mano nella scienza della natura; e che quindi il processo dell'una non può mai essere imitato dall'altra.

La solidità della matematica poggia su definizioni, assiomi, dimostrazioni. Io mi contenterò quindi di mostrare che nessuno di questi elementi, nel senso in cui li prende il matematico, può essere dato nè imitato dalla filosofia; che il geometra col suo metodo non può fare nella filosofia se non edifici di carta, e il filosofo col suo non può, nel campo della matematica, se non far delle chiacchiere, laddove qui la filosofia consiste nel conoscere i suoi limiti, e lo stesso matematico, se il suo talento non è già limitato da natura e chiuso nella sua specialità, non può respingere gli avvertimenti della filosofia, nè mettersi al di sopra di essi.

1° Delle definizioni. Definire, come dice la stessa parola, non può propriamente significare altro che esporre originariamente il concetto esplicito di una cosa dentro i suoi limiti[1]. Giusta una tale esigenza un concetto empirico, non può essere definito, ma soltanto spiegato. Giacchè, non avendo noi in esso se non alcune note di una certa specie d'oggetti dei sensi, non è mai sicuro se con questa parola, che designa lo stesso oggetto, una volta io non pensi più note, e un'altra volta meno; così nel concetto dell'oro l'uno può pensare, oltre il peso, il colore, la durezza, anche la proprietà che esso non arrugginisce, l'altro magari non saper nulla di questa. Ci si serve di certe note soltanto finchè siano sufficienti alla distinzione: invece nuove osservazioni alcune ne tolgono, altre ne aggiungono, sicchè il concetto non sta mai dentro limiti sicuri. E del resto, a che dovrebbe servire il definire un tal concetto, se, ove si tratta per es. dell'acqua e delle sue proprietà, non ci si ferma a quello che si pensa colla parola «acqua», ma si passa all'esperienza, e si deve fare della parola con le poche note, che vi si attengono, soltanto una designazione e non un concetto della cosa, onde la pretesa definizione non è altro che una determinazione della parola? In secondo luogo, per parlare esattamente, nè anche un concetto dato a priori per es. sostanza, causa, diritto, equità, può esser definito. Giacchè io non posso mai esser sicuro, che la chiara rappresentazione di un concetto dato (ancora confuso) sia stata sviluppata esplicatamente, salvo che io sappia, che essa è adeguata all'oggetto. Ma poichè il concetto di questo, com'è dato, può contenere molte rappresentazioni oscure, che noi nell'analisi tralasciamo, quantunque in pratica ce

[1] Essere esplicito significa la chiarezza e sufficienza delle note; i limiti, la precisione, che non ce ne sono più di quante appartengono al concetto esplicato; originariamente, che questa determinazione dei limiti non sia derivata da qualche altra cosa e non abbia quindi bisogno di una dimostrazione, che renderebbe la presunta definizione disadatta a stare a capo di tutti i giudizi intorno a un oggetto. *(N. di K.)*

ne serviamo sempre; così l'esplicatezza dell'analisi del mio concetto è sempre dubbia e può esser resa, mercè molteplici esempi, soltanto probabile, ma non mai apodittica. Invece del termine «definizione», io userei a preferenza quello di esposizione, che resta sempre cauto, e il critico può farla valere fino a un certo punto e intanto conservar qualche dubbio quanto alla esplicatezza. Poichè dunque nè i concetti empirici, nè quelli dati a priori possono essere definiti, non restano se non i concetti arbitrariamente pensati su cui si possa tentare questa operazione. In questo caso io posso sempre definire il mio concetto, giacchè debbo pur sapere che cosa ho voluto pensare, poichè l'ho fatto io stesso di proposito, ed esso non mi è stato dato nè dalla natura dell'intelletto, nè dalla esperienza; ma allora non posso dire di avere perciò definito un vero oggetto. Infatti, se il concetto riposa su condizioni empiriche, per es. un orologio marino, allora l'oggetto e la sua possibilità non è dato ancora da questo concetto arbitrario; io per esso non so mai se egli abbia un oggetto, e la mia spiegazione può significare piuttosto una dichiarazione (del mio progetto) anzi che una definizione dell'oggetto. Sicchè non rimangono altri concetti, che si prestino a definizione, fuorchè quelli, che contengono una sintesi arbitraria, i quali possono essere costruiti a priori; e però soltanto la matematica ha definizioni. L'oggetto, infatti, che essa concepisce, essa anche lo rappresenta a priori nell'intuizione, e questo può certamente contenere nè più nè meno del concetto, poichè fu dato originariamente dalla spiegazione del concetto dell'oggetto, cioè senza ricavare la spiegazione da qualche altra cosa. La lingua tedesca, per le espressioni esposizione, esplicazione, dichiarazione e definizione non ha altro che una parola: *Erklärung*, e quindi noi dobbiamo allontanarci un po' dal rigore della esigenza, per cui rifiutavamo alle spiegazioni filosofiche il titolo di definizione; e intendiamo limitare tutta la nostra osservazione a questo: che le definizioni filosofiche non sono se non esposizioni di concetti dati, le

definizioni matematiche invece costruzioni di concetti originariamente foggiati, e quelle sono fatte soltanto analiticamente per scomposizione (la cui compiutezza non è apoditticamente certa), queste sinteticamente, e creano quindi il concetto stesso, laddove le prime soltanto lo spiegano. Donde segue:

a) Che nella filosofia non si deve imitare la matematica, permettendo le definizioni, salvo che quasi in via di semplice esperimento. Giacchè, essendo queste definizioni analisi di concetti dati, così questi concetti precedono, benchè ancora confusi, e l'esposizione incompleta precede la completa in guisa che da alcune note, che abbiamo ricavate da una analisi ancora incompiuta, noi possiamo dedurne qualche altra prima d'essere giunti alla esposizione completa, cioè alla definizione; in una parola, nella filosofia la definizione, come chiarezza precisa, deve piuttosto conchiuder l'opera, che iniziarla [1]. Al contrario, nella matematica noi non abbiamo un concetto prima della definizione, come quella dalla quale anzi tutto il concetto è dato; essa dunque deve, e può, cominciare sempre di lì.

b) Le definizioni matematiche non possono mai sbagliare. Infatti, il concetto essendo dato primieramente dalla definizione, contiene precisamente quello che la definizione vuole si pensi per mezzo di esso. Ma quantunque pel contenuto niente possa esservi di falso, può tuttavia talvolta, benchè soltanto raramente, esservi difetto nella forma (nella veste), ossia rispetto alla precisione. Così la co-

---

[1] La filosofia formicola di definizioni difettose, specialmente di quelle, che contengono sì, realmente, alcuni elementi per la definizione, ma non li contengono ancora completamente. Ora, se non si potesse assolutamente cominciare nulla con un concetto prima che lo si fosse definito, sarebbe una faccenda difficile per ogni filosofare. Ma poichè, fin dove giungono gli elementi (dell'analisi), se ne può fare sempre un uso buono e sicuro, si possono anche adoprare molto utilmente definizioni difettose, cioè proposizioni, che propriamente non sono ancora definizioni, ma sono del resto vere, e però approssimazioni ad esse. Nella matematica la definizione spetta *ad esse*, nella filosofia *ad melius esse*. È bello, ma spesso molto difficile, pervenirvi. I giuristi cercano ancora una definizione pel loro concetto del diritto. *(N. di K.)*

mune definizione della circonferenza, che è una linea curva di cui tutti i punti sono equidistanti da uno stesso punto (centro), ha il difetto, che vi è inclusa senza necessità la determinazione di curva. Perchè dev'esserci un teorema particolare, che è conseguenza della definizione e può facilmente essere dimostrato: che ogni linea, di cui tutti i punti sono equidistanti da uno stesso punto, è curva (nessuna parte di essa è retta). Le definizioni analitiche invece possono sbagliare in più modi, o introducendo note che non sono realmente nel concetto, o difettando nella compiutezza, che costituisce l'essenziale di una definizione, poichè della compiutezza della sua analisi così non si può essere affatto certi. Perciò il metodo della matematica nel definire non si può imitare nella filosofia.

2° Degli assiomi. Questi sono principii sintetici a priori, in quanto sono immediatamente certi. Ora, un concetto non si può unire con un altro sinteticamente e immediatamente, poichè, per potere andare di là dal concetto, abbiamo bisogno di una terza conoscenza mediatrice. E poichè la filosofia non è se non conoscenza razionale, secondo concetti, non si troverà in essa nessun principio che meriti nome di assioma. La matematica, invece, è capace di assiomi perchè essa può riunire a priori e immediatamente i predicati dell'oggetto mediante la costruzione dei concetti nell'intuizione dell'oggetto stesso, per es. che tre punti giacciono sempre in un piano. Al contrario un principio sintetico derivante semplicemente da concetti non può esser mai immediatamente certo, per es. la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa; dovendo io riferirmi a una terza cosa, cioè alla condizione della determinazione temporale nell'esperienza, e non potendo conoscere un tal principio direttamente, immediatamente dai soli concetti. I principii discorsivi sono dunque tutt'altra cosa dai principii intuitivi, o assiomi. Quelli richiedono sempre ancora una deduzione, della quale questi possono fare del tutto a meno; e poichè questi, appunto per la stessa ra-

gione, sono evidenti, — ciò che i principii filosofici, con tutta la loro certezza, non possono tuttavia pretendere mai, — così ci manca infinitamente a che una qualunque proposizione sintetica della ragion pura e trascendentale sia così evidente (come malamente ci si vuole esprimere) come la proposizione: due per due è uguale a quattro. Io per verità nell'Analitica, nella tavola dei principii dell'intelletto puro, ho anche concepito certi assiomi dell'intuizione; se non che il principio ivi addotto non era esso stesso un assioma, ma serviva soltanto a fornire il principio della possibilità degli assiomi in generale, e per se stesso era soltanto un principio tratto da concetti. Infatti la possibilità della matematica dev'essere dimostrata nella filosofia trascendentale. La filosofia, dunque, non ha assiomi, e non può mai imporre i suoi principii a priori così assolutamente, ma deve adattarsi a giustificare il suo diritto rispetto ad essi e con una solida deduzione.

3° Delle dimostrazioni. Soltanto una prova apodittica, in quanto è intuitiva, può dirsi dimostrazione. L'esperienza c'insegna bensì ciò che esiste, ma non che non possa essere altrimenti. Quindi principii di prova empirici non possono darci nessuna prova apodittica. Da concetti a priori (nella conoscenza discorsiva) non può nascere mai una certezza intuitiva, o evidenza, per quanto il giudizio, del resto, possa essere apoditticamente certo. Soltanto la matematica, dunque, possiede dimostrazioni; poichè essa, non da concetti, ma dalla costruzione di essi, cioè dall'intuizione, che può essere data a priori, in corrispondenza ai concetti, ricava la sua conoscenza. Lo stesso procedimento dell'algebra con le sue equazioni, donde essa per riduzione desume la verità insieme con la prova, non è per vero una costruzione geometrica, ma è pure una costruzione caratteristica, in cui con i segni si rappresentano i concetti, segnatamente del rapporto delle quantità, nell'intuizione, e, senza guardare punto all'elemento euristico, tutte le deduzioni sono assicurate dagli errori pel fatto che ognuna

di esse è messa sott'occhio; la conoscenza filosofica invece dee rinunziare a questo vantaggio, dovendo trattare sempre *in abstracto* (per concetti) dell'universale, laddove la matematica può studiare l'universale in concreto (nell'intuizione particolare), e tuttavia per una rappresentazione pura a priori, in cui ogni passo falso è visibile. Io potrei quindi dire le prime piuttosto prove acroamatiche (discorsive), poichè esse non si possono fare se non per semplici parole (per l'oggetto nel pensiero), anzi che dimostrazioni, che, come indica già la stessa espressione, vanno oltre ed entrano nell'intuizione dell'oggetto.

Da tutto questo segue, che non si conviene punto alla natura della filosofia, sopra tutto nel campo della ragion pura, gonfiarsi con un'andatura dommatica e fregiarsi dei titoli e delle insegne della matematica, al cui ordine essa non appartiene, comechè abbia tutte le ragioni di sperare in una unione sororale con essa. Quelle son vane pretese, le quali non possono mai riuscire, ma devono piuttosto far retrocedere il suo scopo di scoprire le illusioni di una ragione che disconosca i propri limiti, e, mediante un sufficiente schiarimento dei nostri concetti, ricondurre la presunzione della speculazione alla modesta ma solida conoscenza di sè. La ragione, dunque, nelle sue ricerche trascendentali non potrà guardare innanzi a sè con tanta sicurezza, come se la via, che essa ha percorsa, menasse diritto alla meta; nè far così coraggiosamente assegnamento sulle sue premesse che stanno a fondamento, da non sentire il bisogno di voltarsi spesso indietro e badare se non si scoprano forse nel progresso delle deduzioni errori, che fossero sfuggiti nei principii e rendessero necessario o tornare a determinarli meglio, o a cambiarli affatto.

Divido tutte le proposizioni apodittiche (siano suscettibili di dimostrazione, o immediatamente certe) in *dogmata* e *mathemata*. Una proposizione direttamente sintetica derivante da concetti è un *dogma*; per contro, una proposizione dello stesso genere derivante dalla costruzione dei concetti è un *mathema*. I giudizi analitici non ci dicono

propriamente di un oggetto più di quello che contiene già il concetto, che abbiamo di esso, poichè essi non estendono la conoscenza oltre il concetto del soggetto, ma si limitano a chiarirlo. Essi quindi non possono dirsi propriamente dommi (parola che si potrebbe forse tradurre con insegnamenti[1]). Ma tra le due mentovate specie di proposizioni sintetiche a priori, secondo l'ordinario uso linguistico, possono portare tal nome soltanto quelle appartenenti alla conoscenza filosofica, e difficilmente si direbbero dommi le proposizioni del calcolo e della geometria. Quest'uso dunque conferma la nostra avvertenza, che soltanto i giudizi derivanti da concetti, e non quelli dalla costruzione dei concetti, possono dirsi dommatici.

Ora, tutta la ragion pura, nel suo semplice uso speculativo, non contiene un solo giudizio direttamente sintetico per concetti. Essa infatti, come abbiamo dimostrato, non è capace di formare con le idee un giudizio sintetico che abbia valore oggettivo; ma con i concetti dell'intelletto stabilisce per vero principii sicuri, non certo direttamente da concetti, bensì sempre soltanto indirettamente mediante la relazione di questi concetti con qualcosa di affatto contingente, cioè con l'esperienza possibile; poichè se questa (qualcosa come oggetto di esperienze possibili) è presupposta, essi possono essere assolutamente certi in modo apodittico, ma in se stessi (direttamente) non possono punto essere conosciuti mai a priori. Così nessuno può conoscere fondatamente la proposizione «tutto ciò che accade ha la sua causa» soltanto da questi concetti dati. Quindi non è un domma, quantunque per un altro punto di vista, ossia nell'unico campo del suo possibile uso, cioè nella esperienza, possa essere dimostrato benissimo e apoditticamente. Ma esso dicesi principio e non teorema, benchè possa essere dimostrato, perocchè esso ha la proprietà particolare di rendere possibile la sua stessa prova, l'esperienza, e di essere in questo presupposto sempre.

---

1 *Lehrsprüche.*

Ora, se nell'uso speculativo della ragion pura anche secondo il contenuto, non ci sono dommi, ogni metodo dommatico, preso a prestito dalla matematica, o con un suo proprio carattere, non le si addice. Giacchè esso non fa se non nascondere i difetti e gli errori, e ingannare la filosofia, il cui proprio scopo è di far vedere nella più chiara luce ogni passo della ragione. Tuttavia il metodo può sempre essere sistematico. Infatti la nostra ragione (soggettivamente) è per se stessa un sistema; ma nel suo uso puro, per semplici concetti, essa è soltanto un sistema di ricerca, secondo principii dell'unità, cui l'esperienza può fornire soltanto la materia. Ma del metodo speciale di una filosofia trascendentale non è possibile parlare qui, dove ci occupiamo solo di una critica delle condizioni delle nostre facoltà, per sapere se noi possiamo costruire, e fino a che altezza, col materiale che abbiamo (coi concetti puri a priori), possiamo elevare il nostro edifizio.

SEZIONE SECONDA

La disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico.

La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa, senza nuocere a se medesima e attirare su di sè un sospetto pregiudizievole. Poichè niente è così importante rispetto all'utile, niente così sacro, che si possa sottrarre a questo esame che scruta e squadra senza rispetto per nessuno. Su questa libertà anzi riposa l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formolare i suoi dubbi, e per fino il suo veto, senza impedimenti.

Ora, benchè la ragione non possa mai rifiutarsi alla critica, essa non ha sempre ragione di adombrarsene. Ma la ragion pura nel suo uso dommatico (non matema-

tico) non è tanto consapevole della osservanza più esatta de' suoi supremi principii, da comparire, non dico con timidezza, sì deposto affatto ogni preteso diritto dommatico, innanzi all'occhio critico di una ragione più alta e giudicante.

Ben altro è il caso, se essa ha da fare, non con la censura del giudice, ma con le pretese del suo concittadino e da difendersi soltanto contro di esse. Giacchè, volendo queste essere altrettanto dommatiche, sì nel negare e sì nell'affermare, ha luogo allora una giustificazione κατ' ἄνθρωπον, che assicura contro ogni pregiudizio e procura un possesso garentito da titoli, che non ha da temere di nessuna estranea pretesa, benchè non possa esser dimostrato sufficiente κατ' ἀλήθειαν.

Ora, per uso polemico della ragione intendo la difesa delle sue proposizioni contro le negazioni dommatiche delle medesime. Ma qui non si tratta di dire, se le sue affermazioni non possano per avventura essere anche false, bensì soltanto che nessuno può affermare il contrario con certezza apodittica (anzi pur con maggiore probabilità) [1]. Giacchè noi non ci troviamo più nel nostro possesso per grazia allora, quando noi abbiamo innanzi a noi un titolo, benchè non sufficiente; ed è pienamente certo, che niuno può mai dimostrare la illegittimità di questo possesso.

È qualche cosa che attrista e umilia, che debba esserci in generale un'antitetica della ragion pura, e che questa, che rappresenta la corte giudiziaria suprema su tutte le contese, debba entrare in conflitto con se stessa. Noi bensì avemmo innanzi, più sopra, questa apparente antitetica della ragione; ma si dimostrò che essa poggiava sopra un equivoco, poichè si prendeva, conforme al comune pregiudizio, i fenomeni per cose in sè, e allora si desiderava in un modo o nell'altro una perfezione assoluta della loro sintesi (che era nell'uno e nell'altro modo impossibile); ciò che invece non può aspettarsi assolutamente per i fe-

[1] *Schein* = apparenza (di vero).

nomeni. Allora adunque non c'era una reale contraddizione della ragione con se stessa nelle proposizioni «la serie dei fenomeni in sè dati ha un cominciamento assolutamente primo» e «questa serie è assolutamente in se stessa senza cominciamento»; giacchè le due proposizioni possono stare benissimo insieme, in quanto che i fenomeni per la loro esistenza (come fenomeni) non sono proprio nulla in se stessi, cioè sono qualcosa di contraddittorio, la cui ammissione pertanto deve naturalmente trarsi dietro conseguenze contraddittorie.

Ma un tale equivoco non può essere addotto, nè con esso può comporsi il conflitto della ragione, se si affermi teisticamente: c'è un Ente supremo, e per contro ateisticamente: non c'è un Ente supremo; o nella Psicologia: «tutto ciò che pensa è un'unità assoluta permanente e però differente da ogni materiale unità transeunte», a cui si contrappone la proposizione: «l'anima non è unità immateriale e non può essere esclusa dal regno del transeunte». Qui infatti l'oggetto della questione è libero da ogni che di estraneo, che contraddica alla sua natura, e l'intelletto ha da fare solo con cose in sè, e non con fenomeni. Qui si avrebbe certamente un vero conflitto, se soltanto la ragion pura potesse per il lato negativo dire qualche cosa, che s'accostasse al principio di un'affermazione; giacchè per quel che riguarda la critica degli argomenti di chi dommaticamente afferma, si può benissimo ammetterla, senza perciò rinunziare a queste proposizioni, che tuttavia hanno per sè, per lo meno, l'interesse della ragione, a cui l'avversario non può assolutamente appellarsi.

Io non sono in verità dell'opinione, che hanno manifestato così spesso uomini eminenti e profondi (per es. Sulzer[1]), che sentivano la debolezza delle prove precedenti: che si possa sperare, che si troveranno un giorno dimo-

---

[1] Giov. Giorgio Sulzer (1720-1779), autore della *Allgem. Theorie der schönen Künste* (1771-74), e d'una serie di memorie accademiche, raccolte col titolo di *Vermischten philos. Schriften* (1773-85).

strazioni evidenti delle due proposizioni cardinali della nostra ragion pura: c'è un Dio, c'è una vita futura. Perchè dove prenderà la ragione il principio per tali affermazioni sintetiche, che non si riferiscono agli oggetti della esperienza e alla loro interna possibilità? Ma è anche apoditticamente certo, che non vi sarà mai uomo, il quale potrà asserire il contrario con la menoma apparenza di vero e meno che mai dommaticamente. Giacchè, non potendo ciò dimostrare tuttavia se non per mezzo della ragion pura, ei dovrebbe assumersi di provare che un Ente supremo, che il soggetto, che pensa in noi, come intelligenza pura, è impossibile. Ma donde egli torrebbe le conoscenze, che lo autorizzassero a giudicare così sinteticamente intorno a cose di là da ogni possibile esperienza? Noi dunque possiamo non darci pensiero, che alcuno sia mai per provarci il contrario, e però appunto non abbiamo bisogno di ruminare argomenti scolastici; ma possiamo sempre accogliere quelle proposizioni, che s'accordano interamente coll'interesse speculativo della nostra ragione nell'uso empirico, e che inoltre sono il solo mezzo di conciliarlo con l'interesse pratico. Per l'avversario (che qui non dev'esser considerato semplicemente come critico) noi abbiamo pronto il nostro *non liquet*, che deve infallantemente confonderlo, in quanto che noi non neghiamo la ritorsione di esso contro di noi, avendo costantemente in riserva la massima soggettiva della ragione, che manca necessariamente all'avversario, e potendo dietro questo scudo guardare con calma e con indifferenza tutti i suoi colpi in aria.

In questo modo, propriamente non c'è un'antitetica della ragion pura. Giacchè l'unico terreno di lotta per lei dovrebbe cercarsi nel terreno della teologia pura e della psicologia pura; ma questo terreno non regge nessun combattente con tutta la armatura e armi, che sian temibili. Egli vi si può far innanzi soltanto per burla e millanteria: ciò di cui si può ridere come di un giuoco da fanciulli. È un'osservazione confortante, che infonde coraggio alla

ragione; di che infatti potrebbe essa fidarsi, se essa, che sola è chiamata a tôr via tutti gli errori, fosse in se stessa turbata, senza speranza di pace e di tranquillo possesso?

Tutto ciò che la natura stessa dispone, è buono sempre a qualche scopo. I veleni stessi servono a vincere altri veleni, che si producono nei nostri propri umori, e quindi non possono mancare in una raccolta completa di rimedi (in una farmacia). Le obbiezioni alle sollecitazioni e alla presunzione della nostra ragione meramente speculativa sono fornite anch'esse dalla natura della nostra ragione, e devono aver quindi la loro buona destinazione e scopo che non si può buttare al vento. A che fine la provvidenza ci ha posti molti oggetti, quantunque legati col nostro interesse supremo, così in alto che ci è quasi soltanto concesso di coglierli in una percezione oscura e per noi stessi incerta, onde i nostri sguardi ansiosi ne vengano piuttosto stimolati che soddisfatti? Ora, che sia utile arrischiare rispetto a queste mire, determinazioni audaci, è per lo meno incerto, e forse è a dirittura nocivo. Ma in ogni caso utile è certamente mettere in piena libertà la ragione che indaga, come quella che esamina, affinchè ella possa senza impedimenti provvedere al proprio interesse, il quale richiede tanto che essa ponga barriere alle sue speculazioni, quanto che essa estenda queste; e soffre tutte le volte che vi s'immischino mani estranee per rivolgerla contro il suo naturale cammino verso scopi imposti.

Lasciate pertanto che il vostro avversario adoperi soltanto la ragione, e combattetelo solo con le armi della ragione. Del resto state senza pensiero per la buona causa (dell'interesse pratico); chè essa non è mai in giuoco in un mero conflitto speculativo. Il conflitto allora non rivela se non una certa antinomia della ragione, la quale, essendo fondata sulla natura di questa, deve necessariamente essere ascoltata ed esaminata. Esso illumina la ragione con la considerazione dell'oggetto suo da due aspetti, e corregge il giudizio suo col delimitarlo. Ciò che qui è in questione, non è la cosa, ma il tono. Vi resta infatti

quanto basta per parlare il linguaggio di una fede salda giustificata dalla più rigorosa ragione, benchè dobbiate smettere quello della scienza.

Se al grande David Hume, a quest'uomo dal giudizio così equilibrato si fosse domandato che cosa lo avesse indotto a scalzare con difficoltà faticosamente accumulate la convinzione così consolante e utile per gli uomini, che basti la loro speculazione razionale per affermare e concepire in modo determinato un Essere supremo? — egli avrebbe risposto: null'altro se non lo scopo di portare più innanzi la ragione nella conoscenza di se medesima, e insieme un certo sdegno per la violenza che si vuol fare a essa ragione, quando si piglia per lei delle arie, e insieme le si impedisce di fare una franca confessione delle proprie debolezze, che a lei pur sono manifeste quando faccia l'esame di se medesima. Se voi chiedete invece a quello spirito dato tutto ai principii dell'uso empirico della ragione e negato ad ogni speculazione trascendentale, che è il Priestley, donde egli abbia preso le mosse per abbattere la libertà e l'immortalità della nostra anima (la speranza della vita futura per lui non è se non l'aspettazione di un miracolo di risurrezione), due colonne maestre di ogni religione; egli, che pure è un pio e zelante maestro di religione, non potrebbe rispondervi altro che: il solo interesse della ragione, che ci perde quando si vuol sottrarre certi oggetti alle leggi della natura materiale, le sole, che noi si possa esattamente conoscere e determinare. Parrebbe ingiusto dir male di quest'ultimo, che sa conciliare la sua paradossale asserzione col fine della religione[1]; pi-

---

[1] *Religionsabsicht*: inaccettabile la variante del WILLE (*Kantst.*, IV, pagina 314): *Religionsansicht* = punto di vista o veduta religiosa. L'*Ansicht* di Priestley è quella scientifica; l'*Absicht*, invece, gli è data dalla religione. — Giuseppe Priestley n. nel 1733 nella contea di York, m. nel 1804, associazionista, materialista. Scrisse: *Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas* (1775); *Disquisitions relating to matter and spirit* (1777); *The doctrine of philosophical necessity* (1777); *Free discussions of the doctrines of materialism* (1778).

gliarsela con un uomo ben pensante, perchè egli non sa più raccapezzarsi appena smarritosi fuori del campo della scienza della natura. Ma la stessa grazia deve egualmente giovare all'Hume, che non aveva intenzioni men buone, e pel suo carattere morale era al di sopra di ogni biasimo; il quale non potè ammettere la speculazione astratta poichè egli a ragione ritiene che l'oggetto di essa è affatto fuori dei limiti della scienza naturale, nel campo delle pure idee.

Che c'è dunque da fare qui, segnatamente rispetto al pericolo, che par minacciare quindi il bene pubblico? Niente più naturale, niente più giusto della decisione che vi tocca di prendere in grazia di esso. Lasciate fare costoro, e non vi date altro pensiero; se essi dimostrano talento, se dimostrano una profonda e nuova ricerca, in una parola, se dan prova soltanto di ragione, la ragione allora ci guadagna sempre. Se voi usate altri mezzi da quelli di una ragione libera d'ogni costrizione, se gridate all'alto tradimento, e chiamate a raccolta, quasi per spegnere un incendio, il pubblico, che non s'intende punto di queste sottili speculazioni, voi vi rendete ridicoli. Poichè non si tratta di quel che sia vantaggioso o nocivo al pubblico bene, ma soltanto del punto fino al quale si possa spingere la ragione nella sua speculazione astraente da ogni interesse, e se si debba far assegnamento su di essa in generale per qualche cosa, o se piuttosto abbandonarla affatto di fronte alla pratica. Invece dunque di tirar giù colpi di spada, guardate piuttosto tranquillamente, dalla sede sicura della critica, questo combattimento, che deve riuscir penoso per i combattenti, divertente per voi e di un esito certamente non sanguinoso, anzi salutare per le vostre cognizioni. Giacchè è veramente assurdo aspettarsi luce dalla ragione, e nondimeno prescriverle prima da qual lato essa debba necessariamente andare. Oltre di che, la ragione già è così ben frenata e contenuta dentro i limiti dalla ragione stessa, che voi non avete proprio bisogno di chiamare la ronda, per opporre la forza pub-

blica a quella parte, la cui preponderanza temibile vi pare pericolosa. In questa dialettica non c'è vittoria a cui abbiate a temere di contribuire.

La ragione ha fin bisogno di una tale lotta, e sarebbe a desiderare, che essa si fosse fatta più presto e con una autorizzazione pubblica e illimitata. Perchè tanto più presto sarebbe venuta una matura critica, alla cui apparizione tutte queste lotte avrebbero dovuto cadere da sè poichè gli avversari avrebbero imparato a scorgere il loro accecamento e i pregiudizi che li han divisi.

C'è nella natura umana una certa insincerità, che, pure alla fine, come tutto ciò che vien dalla natura, deve contenere una disposizione a buoni scopi, cioè una inclinazione a celare i propri veri sentimenti e simularne altri, fittizi, ritenuti per buoni o lodevoli. Non c'è dubbio che gli uomini con questa tendenza, così a nascondersi come anche a prendere un'apparenza a loro vantaggiosa, si sono non solo inciviliti, ma fino a certo punto a poco a poco moralizzati, perchè nessuno poteva penetrare attraverso il belletto del decoro, dell'onestà, della costumatezza, sicchè nei presunti buoni esempi del bene, che ognuno si vedeva intorno, trovava una scuola di miglioramento per sè. Se non che tal disposizione ad apparir migliore di quel che si è, a manifestare sentimenti che non si ha, serve soltanto, sto per dire, provvisoriamente, a sottrarre l'uomo alla rozzezza, e fargli prendere del bene, che egli conosce, per lo meno la maniera; perchè dopo, allorchè gli schietti principii si sono sviluppati e son diventati carattere, quella falsità deve a poco a poco esser combattuta con forza, perchè altrimenti essa corrompe il cuore, e, sotto il lussureggiante fogliame della bella apparenza, non lascia venir su i buoni sentimenti.

A me rincresce avvertire appunto questa insincerità, questa dissimulazione e finzione nelle manifestazioni del carattere speculativo, in cui pure gli uomini, a scoprire apertamente e francamente i loro pensieri, hanno molto meno impedimenti e non han certo nessun interesse. Che

cosa infatti può esservi di più nocivo alle conoscenze del non comunicarsi reciprocamente se non pensieri falsificati, celarsi il dubbio, che sentiamo contro le nostre proprie affermazioni, o dare la vernice dell'evidenza ad argomenti che non soddisfano neanche noi stessi? Intanto finchè semplicemente la vanità privata è causa di questi segreti artifici che è il caso ordinario nei giudizi speculativi, che non hanno alcun interesse particolare e non sono facilmente suscettibili di certezza apodittica, ad essi contrasta tuttavia la vanità degli altri col pubblico consenso, e le cose alla fine vengono al punto, dove l'avrebbe condotto, benchè assai più presto, il sentimento più schietto e la sincerità. Ma quando il pubblico ritiene, che sottili sofismi non mirino, niente meno, che a scuotere le fondamenta del bene comune, allora pare non solo conforme a prudenza, ma anche lecito, anzi onorevole, venir piuttosto in aiuto della buona causa con argomenti apparenti, che lasciare a quelli che passano per avversari di essa anche soltanto il vantaggio di abbassare il nostro tono alla moderazione di una semplice convinzione pratica, e di costringerci a confessare la mancanza di certezza speculativa e apodittica. Intanto io crederei che niente al mondo si possa accordare con lo scopo di affermare una buona causa peggio della slealtà, della dissimulazione e dell'inganno. Che nel pesare gli argomenti razionali di una semplice speculazione tutto debba procedere lealmente, è il meno che si possa chiedere. Ma se anche si potesse contare con sicurezza soltanto su questo poco, il conflitto della ragione speculativa intorno alle importanti questioni di Dio, dell'immortalità (dell'anima) e della libertà o sarebbe stato da un pezzo risoluto, o ben presto sarebbe terminato. Se non che spesso la sincerità dei sentimenti è in ragione inversa della buona natura della causa stessa, e questa ha forse più avversari sinceri e in buona fede, che difensori.

Io suppongo dunque lettori, i quali non vogliano una causa giusta difesa col torto. Ora per costoro è deciso che, secondo i nostri principii della critica, se non si guarda a

quel che accade, ma a quel che dovrebbe di ragione accadere, non ci dev'essere propriamente una polemica della ragion pura. Come possono infatti due persone contrastare di una cosa, la cui realtà nessuna delle due può presentare in una reale o magari soltanto possibile esperienza, e sulla cui idea l'uno soltanto rimugina per ricavarne qualcosa di più di un'idea, ossia la realtà dell'oggetto stesso? Con qual mezzo vogliono essi trarsi dal conflitto, in cui nessuno dei due può rendere direttamente intelligibile e certa la propria causa, ma soltanto attaccare e contraddire quella dell'avversario? Giacchè questo è il destino di tutte le affermazioni della ragion pura; che quando esse trascendano le condizioni d'ogni esperienza possibile al di là della quale non si incontra in nessuna parte un documento di verità, ma devono tuttavia servirsi delle leggi dell'intelletto, destinate unicamente all'uso empirico, ma senza di cui non si può fare nessun passo nel pensiero sintetico, esse possono sempre scoprire il loro lato debole all'avversario, e per converso trar partito del lato debole dell'avversario.

La critica della ragion pura si può considerare come il vero tribunale per tutte le controversie di questa; perchè essa non s'immischia nelle controversie che si riferiscono immediatamente agli oggetti, ma è istituita per determinare e per giudicare i diritti della ragione in generale secondo i principii della sua prima istituzione.

Senza di essa la ragione è quasi allo stato di natura, e non può far valere e garentire le proprie affermazioni e pretese altrimenti che con la guerra. La critica, invece, che desume tutte le decisioni dalle regole fondamentali della sua propria istituzione, la cui autorità nessuno può mettere in dubbio, ci procura la pace di uno stato legale, in cui a noi tocca di non trattare le nostre cause se non mediante un processo. Ciò che nel primo caso definisce la lite è una vittoria, di cui entrambe le parti si gloriano, e a cui non segue il più delle volte se non una pace mal sicura, imposta da un'autorità superiore che s'interpone;

ma nel secondo, la sentenza, la quale, toccando allora la fonte degli stessi conflitti, può dar luogo ad una pace perpetua. I conflitti interminabili di una ragione meramente dommatica ci obbligano anche a cercare un po' di quiete in una qualsiasi critica di questa ragione stessa e in una legislazione che si fondi su di essa; a quella guisa che Hobbes dice: lo stato di natura è uno stato di violenza e di prepotenza, e si deve necessariamente abbandonarlo per assoggettarsi alla costrizione delle leggi, che limita la nostra libertà a quel tanto, in cui essa possa conciliarsi con la libertà di ciascun altro e quindi col bene comune.

A questa libertà appartiene infatti anche quella di esporre pubblicamente alla critica i propri pensieri, i propri dubbi, che uno non può risolvere da se stesso, senza perciò andare incontro al biasimo di cittadino irrequieto e pericoloso. Questo è già nel diritto originario dell'umana ragione, che non riconosce altro giudice, che, da capo, la stessa universale ragione umana, in cui ciascuno ha la sua voce; e poichè da questa dee provenire ogni miglioramento, di cui il nostro stato è capace, cotesto diritto è sacro, e non dev'essere menomato. Del pari segno di grande insipienza è il deplorare come pericolose certe affermazioni arrischiate o certi attacchi temerari a quelle, che hanno già dalla loro l'approvazione della maggiore e miglior parte del pubblico: perchè significa attribuir loro un'importanza, che proprio non devono avere. Se io sento, che un'intelligenza non comune ha dimostrato che non è da parlare della libertà del volere umano, della speranza di una vita futura e dell'esistenza di Dio, io son desideroso di leggere il libro, perchè dal suo talento mi aspetto, che ei faccia progredire le mie cognizioni. Io so già da prima, con tutta certezza, che ei non avrà distrutto nulla di tutto ciò; non perchè io creda in qualche modo di essere già in possesso di argomenti irrefutabili di queste importanti proposizioni, ma perchè la critica trascendentale, che mi ha scoperto tutto ciò di cui dispone la nostra ragion pura,

mi ha pienamente convinto, che, sebbene ella sia affatto insufficiente in questo campo ad asserzioni affermative, ne sa altrettanto poco e anche meno, per poter su tali questioni asserire qualche cosa in senso negativo. Perchè dove questo presunto libero pensatore attingerà la sua conoscenza, che non c'è, per es., un Essere supremo? Questa proposizione rimane fuori del campo della esperienza possibile, e però anche di là dai limiti di ogni umana cognizione. Il difensore dommatico della buona causa contro questo nemico non lo leggerei nemmeno, poichè io so anticipatamente che egli non criticherà gli argomenti speciosi dell'altro se non per far passare i suoi propri; oltre di che quello che si vede tutti i giorni non offre tanta materia a nuove osservazioni, quanto uno spettacolo strano e ingegnosamente pensato. Al contrario, l'avversario della religione, pur esso a suo modo dommatico, offrirebbe alla mia critica un'occupazione desiderata e un'occasione a rettificare maggiormente i suoi principii, senza che per parte sua essa avesse nulla a temere.

Ma la gioventù, che è affidata all'insegnamento accademico, deve per lo meno esser messa in guardia contro simili scritti, e tenuta lontana da una inopportuna conoscenza di proposizioni così pericolose, prima che il suo giudizio non si sia assodato, o piuttosto, la dottrina, che si vuol fondare in essa, non si sia saldamente radicata da potere vigorosamente resistere ad ogni affermazione in senso opposto, donde che essa possa venire?

Se nelle cose della ragion pura si dovesse restare al procedimento dommatico, e se lo spacciamento dell'avversario dovesse essere propriamente polemico, cioè tale, da entrare in combattimento e armarsi di argomenti per le affermazioni opposte, nulla certamente sarebbe più prudente pel momento, ma insieme niente di più vano e di più sterile a lungo andare, che mettere per molto tempo la ragione della gioventù sotto tutela e, almeno per questo tempo, preservarla dalla seduzione. Ma se, in sèguito, o la curiosità o la moda dell'epoca le mettesse in

mano scritti di questo genere, reggerebbe allora quella convinzione giovanile? Chi per respingere gli attacchi dell'avversario, non adopera se non armi dommatiche, e non sa mettere alla luce la dialettica segreta, che non è meno nel suo petto che in quello dell'avversario, vede argomenti speciosi, che hanno il vantaggio della novità, opporsi ad argomenti speciosi, che non l'hanno più, ma destano piuttosto il sospetto di un abuso della credulità propria della gioventù. Egli non crede di poter meglio dimostrare, d'essere uscito, crescendo, dalla disciplina dei ragazzi, che mettendosi al di sopra di quegli amichevoli avvertimenti; e, abituato dommaticamente, beve a lunghi sorsi il veleno, che corrompe dommaticamente i suoi principii.

Proprio l'opposto di quel che qui si consiglia, dee aver luogo nell'istruzione accademica; ma certo soltanto nel presupposto di un solido insegnamento di critica della ragion pura. Infatti, per mettere in pratica, al più presto possibile, i principii di essa e mostrare la loro sufficienza rispetto alla maggiore illusione dialettica, egli è assolutamente necessario che ciascuno rivolga contro la propria ragione, benchè ancor debole, ma illuminata dalla critica, gli attacchi così formidabili per i dommatici, e le faccia fare la prova di sottoporre ad esame punto per punto secondo quei principii le affermazioni infondate dell'avversario. Non gli può esser difficile mandarli in fumo; e così egli presto sentirà la sua propria capacità di assicurarsi pienamente contro simili dannose illusioni, che alla fine per lui devono perdere ogni parvenza. Ora, benchè appunto gli stessi colpi che atterrano l'edificio del nemico, non possano non essere altrettanto funesti alla sua propria costruzione speculativa, ove egli per avventura avesse pensato di elevarne una, pure su questo punto è affatto tranquillo, poichè egli non ne ha proprio bisogno per abitarvi, ma ha ancora innanzi a sè una prospettiva sul campo pratico, dove può sperare un più saldo terreno, per costruirvi sopra il suo sistema razionale e salutare.

Sicchè nel campo della ragion pura non c'è una vera e propria polemica. Ambo le parti sono combattenti in aria, che si battono con le loro ombre, perchè vanno di là della natura, dove per le loro prese dommatiche non c'è più nulla che si possa pigliare e tenere. Essi hanno un bel combattere: le ombre, che essi spaccano, si riuniscono da capo in un batter d'occhio come gli eroi del Walhalla, per potersi spassare in nuove lotte incruente.

Ma nè anche è ammissibile un uso scettico della ragione, il quale potrebbe dirsi il principio della neutralità in tutti i conflitti. Mettere la ragione contro se stessa, fornirle le armi per una parte e per l'altra, e assistere quindi con aria tranquilla e canzonatoria al suo accanito combattimento, ciò non va bene da un punto di vista dommatico, ma ha in sè l'aspetto di un sentimento di cattiveria e di malignità. Intanto, se si guarda all'acciecamento invincibile e all'orgoglio dei sofisti, che nessuna critica riesce a moderare, non c'è realmente altro consiglio che di contrapporre all'albagia di una parte un'altra albagia, che si fonda appunto sugli stessi diritti, affinchè la ragione, colpita dalla resistenza di un nemico, riesca per lo meno, non dico altro, ad adombrarsi, per gettar qualche dubbio sulle sue pretese e per prestar orecchio alla critica. Ma non andar oltre in questi dubbi e arrestarvisi, voler raccomandare la convinzione e la confessione della propria ignoranza non soltanto come rimedio contro la presunzione dommatica, ma insieme come un modo di porre fine al conflitto della ragione con se medesima è un calcolo affatto vano e che non può in alcun modo giovare a procacciare alla ragione uno stato di calma; ma è soltanto un mezzo utilissimo di svegliarla da' suoi dolci sogni dommatici perchè sottoponga a un più diligente esame il suo stato. Intanto, poichè questa maniera scettica di tirarsi da un cattivo affare della ragione, pare in certo modo la via più breve per giungere a una calma filosofica duratura, o per lo meno la via regia, che battono volentieri coloro che credono di darsi un'autorità filosofica col disprezzo

canzonatorio di ogni ricerca di questa specie, così io trovo necessario esporre questo concetto nella sua propria luce.

DELLA IMPOSSIBILITÀ DI UN APPAGAMENTO SCETTICO DELLA RAGIONE IN DISACCORDO CON SE STESSA

La coscienza della mia ignoranza (se questa non è insieme conosciuta come necessaria), in vece di porre fine alle mie ricerche, è piuttosto la causa atta a provocarle. Ogni ignoranza è ignoranza delle cose, o ignoranza del carattere e dei limiti della mia conoscenza. Ora, se l'ignoranza è contingente, essa dee spingermi, nel primo caso, a indagare dommaticamente le cose (oggetti); nel secondo, a indagare criticamente i limiti della mia conoscenza possibile. Ma che la mia ignoranza sia assolutamente necessaria, e quindi mi dispensi da ogni indagine ulteriore, non si può stabilire empiricamente, per osservazione, ma soltanto criticamente, scandagliando le prime fonti della nostra conoscenza. Sicchè la delimitazione della nostra ragione non può farsi se non secondo principii a priori; ma la sua limitatezza, la quale viene ad essere una, benchè solo indeterminata, conoscenza di una ignoranza non mai perfettamente eliminabile, può esser conosciuta anche a posteriori per ciò che in ogni sapere ci resta sempre da sapere. Se quella conoscenza della propria ignoranza, possibile soltanto mercè una critica della ragione, è dunque scienza, questa non è se non percezione, di cui non si può dire fin dove possa giungere la illazione che se ne può trarre. Se io mi rappresento la superficie terrestre (secondo l'apparenza sensibile) come un piatto, io non posso sapere fin dove essa si estende. Ma l'esperienza m'insegna che, dovunque io vada, vedo sempre attorno a me uno spazio, dove potrei andare ancora più innanzi; quindi conosco ogni volta i limiti della mia conoscenza effettuale della terra, ma non i limiti di ogni pos-

sibile descrizione di essa. Che se tuttavia son pervenuto al punto di sapere, che la terra è una sfera e che la sua superficie è sferica, posso anche da una piccola parte di essa, ossia dalla grandezza di un grado, conoscere determinatamente secondo i principii a priori il diametro e, con esso, tutti i confini della terra, cioè la sua superficie; e quantunque circa gli oggetti, che questa superficie può contenere, io rimanga ignorante, tuttavia non son tale quanto all'àmbito che li abbraccia, alla loro grandezza e ai loro limiti[1].

L'insieme di tutti gli oggetti possibili è per la nostra conoscenza come una superficie piana, che ha il suo orizzonte apparente, quello cioè che abbraccia tutto l'àmbito di essi, ed è stato detto da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungerlo empiricamente è impossibile, e tutti i tentativi per determinarlo secondo un certo principio a priori sono stati vani. Intanto tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere fuori di questo orizzonte, o in ogni caso sulla linea del suo confine.

Il celebre David Hume fu uno di questi geografi della ragione umana, che credette di essersi bene sbrigato a un tratto di quelle questioni, dimostrandole al di là di quell'orizzonte di essa, che egli pur non potè determinare. Egli si fermò principalmente al principio di causalità, e osservò di esso, del tutto a ragione, che la verità sua (anzi la validità oggettiva del concetto di causa efficiente) non si fonda su una veduta, o conoscenza a priori; che quindi,

---

[1] *In Ansehung des Umfanges,* DEN *sie enthält, der Grösse und Schranken derselben*: ma parmi da accettare, col KEHRBACH e con gli altri editori, la correzione dello HARTENSTEIN: DER *sie enthält*. (Vedi *Lesarten*, nell'ediz. Erdmann dell'Accademia, p. 583). Riferisco *derselben* a *sie*, cioè agli oggetti, anzichè a *diese Fläche* (questa superficie), come fa il BARNI (II, 327): « *quant à la circonscription qui les contient, à son étendue et à ses limites* »; e il PACAUD e il TREMEYSAGUES (p. 597): « *au point de vue de la circonscription qui les contient, de sa grandeur et de ses bornes* ». Il curioso è poi che questi ultimi traducono, come il Barni, *qui les contient*, pur dicendo di seguire il testo Erdmann (5ª ed., 1900), che dà (p. 554): *den sie enthält*.

non la menoma necessità di questa legge, ma una semplice possibilità generale di servirsene nel corso dell'esperienza, e però una necessità soggettiva, che ne nasce, e che egli dice abitudine, costituisce tutta la sua autorità. E dalla impotenza della nostra ragione a fare di questo principio un uso, che va di là da ogni esperienza, dedusse la vanità di tutte le pretese della ragione di sorpassare l'empirico.

Un procedimento di questa specie, di sottoporre i fatti della ragione all'esame e quindi, se occorra, al biasimo si può denominare la censura della ragione. E di sicuro conduce immancabilmente al dubbio verso ogni uso trascendentale dei principii. Se non che questo non è se non il secondo passo, che non è certo l'ultimo. Il primo passo in cose della ragion pura, che si può dire rappresenti la fanciullezza di questa, è dommatico. Il secondo passo, di cui s'è parlato, è scettico; e attesta la prudenza del giudizio scaltrito dall'esperienza. Ma è ancora necessario un terzo passo, che s'appartiene solo al giudizio maturo e virile, che ha a fondamento massime salde e di provata universalità: ossia sottoporre ad esame non i fatti della ragione, ma la ragione stessa in tutta la sua potenza e capacità di conoscenze pure a priori: che non è la censura, ma la critica della ragione, per cui non si presume, ma si dimostra movendo dai principii non semplicemente i limiti, ma i confini precisi di esse; e si dimostra l'ignoranza non semplicemente in una o altra parte, ma in tutte le possibili questioni di una certa specie. Così lo scetticismo è un posto di riposo per la ragione umana, nel quale essa può riflettere sulle sue peregrinazioni dommatiche e farsi uno schizzo del paese, in cui si trova, per potere scegliere ormai la sua via con maggior sicurezza, non già un luogo abitabile e adatto a stabile dimora; perchè questo può trovarsi soltanto in una piena certezza, vuoi della conoscenza degli oggetti stessi, vuoi dei limiti entro i quali deve chiudersi ogni nostra conoscenza di essi oggetti.

La nostra ragione non è, per dir così, un piano di estensione indeterminata, i cui limiti perciò si conoscano sol-

tanto in generale, ma dee piuttosto paragonarsi a una sfera, il cui raggio si può trovare in base alla curvatura del suolo alla sua superficie: donde per altro anche il contenuto e limiti di essa si possono assegnare con sicurezza. Fuori di questa sfera, campo della esperienza, non c'è per lei oggetto, e le stesse questioni sopra i presunti oggetti di questa fatta non concernono se non principii soggettivi di una determinazione completa dei rapporti, che possono incontrarsi tra i concetti dell'intelletto, dentro di questa sfera.

Noi siamo realmente in possesso di conoscenze sintetiche a priori, come lo dimostrano i principii dell'intelletto, che anticipano l'esperienza. Ora, se qualcuno non si può rendere conto della loro possibilità, può certamente da prima dubitare se esse siano in noi realmente a priori; ma non può tuttavia con le semplici forze dell'intelletto dar questo fatto per una impossibilità di quelle, e ritener vani quindi tutti i passi che la ragione faccia in quella direzione. Egli può dire soltanto: se noi scorgessimo la loro origine ed autenticità, potremmo determinare l'àmbito e i limiti della nostra ragione; ma, prima che ciò accada, tutte le affermazioni di questa sono ciecamente arrischiate. E in tal modo sarebbe interamente ben fondato un dubbio universale su ogni filosofia dommatica, che fa il suo cammino senza critica della ragione stessa: se non che alla ragione non si potrebbe negare un tal progresso, se questo fosse preparato ed assicurato da un miglior fondamento. Perchè infine tutti i concetti, anzi tutti i problemi, che ci propone la ragion pura, non sono, in certo modo, nell'esperienza, ma sono anch'essi soltanto nella ragione; e devono quindi poter essere risoluti ed intesi quanto alla loro validità o vanità[1]. Noi poi non abbiamo il diritto di respingere questi problemi, quasi la

---

[1] L'ediz. dell'Accademia ha *Richtigkeit* (esattezza); ma dev'essere un errore di stampa per *Nichtigkeit*. Cfr. poche righe dopo: *von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine... Rechenschaft zur geben* = della cui validità o apparenza dialettica (= *Nichtigkeit*)... render conto.

loro soluzione fosse riposta realmente nella natura delle cose, sotto il pretesto della nostra impotenza, e di rifiutarci al loro ulteriore indagamento, poichè solo la ragione, dal suo seno, ha prodotto queste idee, della cui validità o apparenza dialettica pertanto essa è tenuta a render conto.

Ogni polemica scettica non è propriamente rivolta se non contro il dommatico, che, senza diffidare dei suoi principii oggettivi originari, cioè senza critica, prosegue gravemente il suo cammino, semplicemente per imbrogliarlo e ricondurlo alla conoscenza di sè. In sè essa non stabilisce proprio nulla rispetto a quello, che sappiamo, e a quello che non possiamo sapere. Tutti i tentativi dommatici della ragione falliti sono fatti, che è sempre utile sottoporre a censura. Ma ciò non può nulla decidere intorno alle aspettazioni della ragione, di sperare un miglior risultato dai suoi sforzi futuri, e di aspirarvi; la semplice censura non può dunque mai terminare la controversia sui diritti della ragione umana.

Poichè Hume è forse il più acuto tra tutti gli scettici e senza contrasto il più importante per l'influsso che il procedimento scettico può avere sul risveglio di un fondato esame della ragione, val la pena di far presente, per quanto si confà al mio scopo, il processo delle sue argomentazioni e i traviamenti di un uomo così intelligente e stimabile, che pure han preso le mosse sulle orme della verità.

Hume forse aveva un pensiero, benchè non lo abbia mai detto chiaramente, che nei giudizi di una certa specie noi sorpassiamo il nostro concetto dell'oggetto. Io ho detto questa specie di giudizi sintetici. Come io possa superare il mio concetto, che ho già, mediante l'esperienza, non soggiace a nessuna difficoltà. L'esperienza stessa è una sintesi di percezioni, che accresce il concetto che ho per mezzo di una percezione, mediante un'altra percezione sopraggiunta. Se non che noi crediamo di poter anche uscire a priori dal nostro concetto ed ampliare così la nostra conoscenza. Questo noi tentiamo o mediante l'intel-

letto puro rispetto a quello che può essere almeno oggetto della esperienza, o magari mediante la ragion pura rispetto a proprietà delle cose, o ben anche rispetto all'esistenza di oggetti, che non possono incontrarsi mai nell'esperienza. Il nostro scettico non distinse queste due specie di giudizi, come pure avrebbe dovuto, e ritenne senz'altro impossibile questo accrescimento dei concetti da se stessi e questa, per dir così, generazione spontanea del nostro intelletto (nonchè della ragione), senza essere fecondata dalla esperienza, e ritenne quindi tutti i presunti principii a priori di essa immaginari, e trovò che non sono altro che una abitudine derivante dalla esperienza e dalle sue leggi, e però regole semplicemente empiriche, cioè in sè contingenti, a cui noi attribuiamo una pretesa necessità e universalità. Ma egli, enunciando questa strana proposizione, si riferiva al principio universalmente riconosciuto del rapporto di causa ed effetto. Infatti, poichè nessuna facoltà dell'intelletto ci può portare dal concetto di una cosa all'esistenza di qualcos'altro che sia dato per questa via universalmente e necessariamente; egli pertanto credeva di poterne inferire, che senza esperienza noi non abbiamo nulla, che possa accrescere il nostro concetto e autorizzarci a un tal giudizio per se stesso estensivo a priori. Che la luce solare, la quale illumina la cera, insieme la fonde, laddove indurisce l'argilla, nessun intelletto può indovinarlo da concetti, che si abbia anticipatamente di queste cose, e tanto meno dedurlo regolarmente, e solo l'esperienza può istruirci di una legge come questa. Al contrario noi abbiamo visto nella Logica trascendentale che, sebbene non ci sia dato mai di sorpassare immediatamente il contenuto del concetto, nondimeno possiamo interamente a priori, ma in rapporto a un terzo elemento, ossia all'esperienza possibile, quindi tuttavia a priori, conoscere la legge del rapporto di una cosa con altre. Quando dunque la cera prima solida si squaglia, io posso a priori conoscere che dev'esserci stato un antecedente (per es. il calore del sole), a cui questo fatto è seguito secondo

una legge costante, benchè io senza esperienza non possa, a priori e senza attendere l'ammaestramento dell'esperienza[1], conoscere determinatamente nè dall'effetto la causa, nè dalla causa l'effetto. Egli dunque concluse falsamente dalla contingenza della nostra determinazione, secondo la legge, alla contingenza della legge stessa, e scambiò il passaggio dal concetto di una cosa all'esperienza possibile (passaggio che ha luogo a priori e costituisce la realtà oggettiva di esso concetto) con la sintesi degli oggetti di una esperienza effettiva, che certamente è sempre empirica; onde per altro venne a fare di un principio dell'affinità, il quale ha sede nell'intelletto ed esprime un rapporto necessario, una regola dell'associazione, che si riscontra soltanto nell'immaginazione riproduttiva e non può esprimere se non rapporti affatto contingenti, e per nulla oggettivi.

Ma i traviamenti scettici di questo per altro acutissimo uomo trassero origine principalmente da un difetto, che egli ebbe comune con tutti i dommatici: che non esaminò sistematicamente tutte le specie di sintesi a priori dell'intelletto. Perchè allora egli avrebbe trovato che, per es., il principio della permanenza, senza parlare qui degli altri, è un principio che, come quello di causalità anticipa l'esperienza. Onde avrebbe potuto anche all'intelletto che si estende a priori e alla ragion pura segnare limiti determinati. Ma quando egli restringe soltanto il nostro intelletto senza delimitarlo, e produce una sfiducia universale, ma non una conoscenza determinata dell'ignoranza per noi irrimediabile; quando sottopone a censura alcuni principii dell'intelletto, senza portare sul saggiatore della critica questo intelletto rispetto a tutta la sua facoltà, e oltre a negargli ciò che realmente esso non può dare, va più oltre, e gli contesta ogni facoltà di estendersi a priori, malgrado che non abbia esaminato

---

1 Questa ripetizione è nel testo: « *ohne Erfahrung... a priori und ohne Belehrung der Erfahrung* ».

tutta quanta questa facoltà; allora egli urta nello scoglio, che rovescia in ogni tempo lo scetticismo, d'avvolgersi cioè esso stesso nel dubbio, poichè le sue obbiezioni si fondano solo su fatti, che sono contingenti, ma non su principii che possano avere per conseguenza una necessaria rinunzia al diritto delle affermazioni dommatiche.

Inoltre, poichè egli non vede differenza di sorta tra le esigenze fondate dell'intelletto e le pretese dommatiche della ragione, contro di cui nondimeno sono rivolti principalmente i suoi attacchi, la ragione, il cui estro, tutto suo, non è stato qui menomamente distrutto, ma solo impedito, sente che lo spazio pel suo avanzarsi non è chiuso; e non può mai essere del tutto distolta da' suoi tentativi, malgrado sia or qui or là punzecchiata. Infatti contro gli assalti s'arma alla difesa, e poi leva tanto più fieramente la testa per venire a capo delle proprie richieste. Ma un calcolo completo di tutto il suo potere e la convinzione che ne deriva della certezza d'un piccol possesso accanto alla vanità di più alte pretese pone fine a ogni conflitto, e fa sì che ci contentiamo in pace di una proprietà limitata, ma incontestabile.

Contro il dommatico privo di critica, che non ha misurato la sfera del proprio intelletto, nè quindi determinato secondo principii i limiti della sua conoscenza possibile, nè sa pertanto fin da principio quanto egli può, ma pensa di scoprirlo con molteplici tentativi, questi attacchi scettici sono non soltanto pericolosi, ma a dirittura fatali. Giacchè, se egli s'imbatte in una sola affermazione che non può giustificare, e di cui nè anche può dai principii dedurre l'apparenza, il sospetto allora si rovescia su tutte le affermazioni, per quanto persuasive esse per altro possano sempre essere.

E così lo scettico è il correttore che spinge il ragionatore dommatico a una sana critica dell'intelletto e della stessa ragione. Quando egli v'è giunto, non ha più a temere nessuna noia: perchè egli allora distingue il suo possesso da ciò che ne è al tutto fuori, e su cui non ha nessun di-

ritto; e nè anche può essere tratto in controversie. Il metodo scettico, in verità, in se stesso, per le questioni della ragione, non è soddisfacente, ma è quasi un esercizio preliminare, per svegliare la sua prudenza e additarle i mezzi solidi che possono assicurarla nel suo legittimo possesso.

SEZIONE TERZA

La disciplina della ragion pura rispetto alle ipotesi.

Poichè mediante la critica della nostra ragione noi finalmente sappiamo, che con l'uso puro e speculativo di essa noi non possiamo in fatto saper nulla, non dovrebbe essa aprire un campo tanto più largo alle ipotesi, essendoci per lo meno consentito d'immaginare e opinare, se non tuttavia di affermare?

Se l'immaginazione non deve sognare, ma immaginare sotto lo stretto controllo della ragione, dev'esserci sempre prima qualcosa di assolutamente certo e non immaginario o una semplice opinione, e questo è la possibilità dell'oggetto stesso. Allora è ben lecito, per la realtà di questo, ricorrere alla opinione, la quale per altro, per non essere destituita di fondamento, dev'essere messa in rapporto, come principio di spiegazione, con quello che è dato realmente, e quindi è certo; e allora si dice ipotesi.

Ora, poichè noi a priori non possiamo farci il menomo concetto della possibilità del rapporto dinamico, e la categoria dell'intelletto puro non serve a inventare una tale possibilità, ma soltanto a intenderla quando essa s'incontri nell'esperienza, noi non potremmo inventare originariamente, in base a queste categorie, un solo oggetto di una natura nuova e non riscontrabile empiricamente e porre questa a fondamento di un'ipotesi legittima; perchè questo vorrebbe dire appoggiare la ragione su vane chimere, anzi che sui concetti delle cose. Non è dunque permesso

immaginare nuove facoltà originarie, per es. un intelletto, che abbia il potere di intuire il suo oggetto senza sensi, o una forza di attrazione senza alcun contatto, o una nuova specie di sostanze, per es., che fossero situate nello spazio senza impenetrabilità, e però nè anche un commercio di sostanze, differente da tutti quelli che ci dà l'esperienza, nessuna presenza altrove che nello spazio, nessuna durata che non sia nel tempo. In una parola, alla nostra ragione è possibile soltanto adoperare le condizioni di un'esperienza possibile come condizioni della possibilità delle cose; ma crearsi da se stessa questa possibilità indipendentemente da tali condizioni, assolutamente no, perchè concetti simili, benchè scevri di contraddizione, sarebbero nondimeno senza oggetto.

I concetti della ragione, come s'è detto, sono semplici idee e non hanno certamente nessun oggetto in un'esperienza qual sia, ma non per ciò essi designano oggetti immaginati e insieme ammessi come possibili. Essi sono pensati soltanto problematicamente, per fondare in relazione con essi (quali finzioni euristiche) i principii regolativi dell'uso sistematico dell'intelletto nel campo dell'esperienza. Se si esce di qui, essi sono semplici enti di ragione, la cui possibilità non è dimostrabile, e che quindi non possono nè anche esser messi a fondamento, soltanto per una ipotesi, della spiegazione di fenomeni reali. Pensare l'anima come semplice, è affatto lecito per mettere, secondo quest'idea, a principio del nostro giudizio circa i suoi fenomeni interni un'unità perfetta e necessaria di tutte le facoltà spirituali, comechè essa non possa conoscersi *in concreto*. Ma ammettere l'anima come sostanza semplice (concetto trascendente), sarebbe una proposizione non solamente indimostrabile (come tante ipotesi fisiche), ma anche affatto arbitraria e ciecamente arrischiata, perchè il semplice non può trovarsi mai in nessunissima esperienza; e se per sostanza qui s'intende l'oggetto permanente della intuizione sensibile, non c'è modo di vedere la possibilità di un fenomeno semplice. Esseri sempli-

cemente intelligibili o proprietà semplicemente intelligibili delle cose del mondo sensibile non si possono ammettere con una fondata autorizzazione della ragione come opinione, sebbene (poichè della loro possibilità o impossibilità non si ha nessun concetto) nè anche si possono dommaticamente negare per una presunta veduta migliore.

Per la spiegazione dei fenomeni dati non possono addursi altre cose e principii all'infuori di quelle e di quelli, che, secondo le leggi già note dei fenomeni, sono messi in relazione coi fenomeni dati. Una ipotesi trascendentale, in cui per la spiegazione delle cose naturali si adoperasse una semplice idea della ragione, non sarebbe quindi punto una spiegazione, poichè ciò che non s'intende abbastanza per principii empirici, sarebbe spiegato per qualche cosa di cui non s'intende proprio niente. Il principio di una tale ipotesi servirebbe propriamente solo all'appagamento della ragione, e non già all'esigenza dell'uso dell'intelletto rispetto agli oggetti. L'ordine e la finalità della natura devono a lor volta essere spiegati con cause naturali e secondo leggi naturali, e qui le stesse ipotesi più grossolane, se fisiche, sono più tollerabili di un'ipotesi iperfisica, cioè dell'appello a un creatore divino che si presuppone a tal uopo. Sarebbe infatti un principio della ragion pigra *(ignava ratio)*, mettere da parte tutte le cause, di cui mercè una esperienza continuata si può imparare a conoscere l'oggettiva realtà, almeno quanto alla possibilità, per adagiarsi in una semplice idea assai comoda alla ragione. Ma, per ciò che concerne la totalità assoluta dei principii di spiegazione nella loro serie, non può costituire un ostacolo rispetto agli oggetti del mondo, poichè, non essendo questo se non fenomeni, in essi non si può sperar mai nulla di completo attraverso la sintesi delle serie di condizioni.

Non si può permettere ipotesi trascendentali dell'uso speculativo della ragione e libertà di servirsi in ogni caso, per supplire al difetto di principii fisici di spiegazione, di principii iperfisici, da una parte perchè la ragione non

viene per tal modo condotta più in là, che anzi sopprime il progresso tutto quanto del suo uso; dall'altra, perchè questa licenza alla fine le farebbe perdere tutti i frutti del suolo che è suo, voglio dire dell'esperienza. Infatti, se la spiegazione della natura qua o là ci diventa difficile, noi abbiamo sempre sotto mano un principio trascendente di spiegazione, che ci sottrae a quella ricerca, e mette fine alla nostra indagine, non con una conoscenza, ma con la totale incomprensibilità di un principio, che già era escogitato anticipatamente in modo da contenere il concetto dell'assoluto Primo.

Il secondo punto, che si richiede per l'ammissibilità d'una ipotesi, è la sufficienza di essa per determinare a priori le conseguenze che son date. Se a questo scopo si è obbligati a ricorrere a ipotesi sussidiarie, esse danno il sospetto di una semplice invenzione, poichè ognuna di esse in sè ha già bisogno di quella stessa giustificazione, che era necessaria al pensiero messo a fondamento, e quindi non può dare nessuna testimonianza utile. Se col presupposto di una causa illimitatamente perfetta non c'è davvero difetto di principii che spieghino ogni finalità, ordine e grandezza, che si trovano nel mondo, quell'ipotesi tuttavia ha bisogno, per le anomalie che si dimostrano, almeno secondo i nostri concetti, e per i mali, ancora di nuove ipotesi per esser messa al sicuro da quelle e da questi che son pure obbiezioni contro di essa. Se la sostanzialità semplice dell'anima umana, che è stata posta a base de' suoi fenomeni, è minata dalle difficoltà dei suoi fenomeni simili alle alterazioni di una materia (crescere e decrescere), nuove ipotesi devono essere chiamate in aiuto, che non sono veramente senza apparenza, ma son pure senza alcuna attendibilità, all'infuori di quella che dà loro l'opinione ammessa come principio fondamentale, in favore della quale esse tuttavia devon parlare.

Se le affermazioni della ragione tolte qui ad esempio (unità incorporea dell'anima ed esistenza di un Essere supremo), non han da valere come ipotesi, bensì come

dommi provati a priori, allora non si tratta più di esse. Ma in tal caso si badi, che la prova abbia la certezza di una dimostrazione apodittica. Perchè voler dare la realtà di tali idee soltanto come verosimile, è un proposito così assurdo come se si volesse dimostrare soltanto come verosimile una proposizione della geometria. La ragione separata da ogni esperienza, può conoscere tutto solo a priori e necessariamente, o non può conoscere assolutamente nulla; quindi il suo giudizio non è mai un'opinione, ma o astensione da ogni giudizio, ovvero certezza apodittica. Opinioni e giudizi verosimili di ciò che s'appartiene alle cose, possono aversi soltanto come principii di spiegazione di quello, che è effettivamente dato, o come conseguenze, secondo leggi empiriche, di quello che sta effettivamente a fondamento, e però solamente nella serie degli oggetti dell'esperienza. Fuori di questo campo opinare è lo stesso che giuocare coi pensieri, salvo che non si credesse che sopra una via incerta si possa forse trovare la verità.

Ma, quantunque in questioni meramente speculative della ragion pura non abbian luogo ipotesi, per fondarvi sopra proposizioni, esse son tuttavia affatto ammissibili all'unico fine di difenderla, non cioè per uso dommatico, ma polemico. Io per altro intendo per difesa non l'accrescimento degli argomenti della propria affermazione, ma solo il mandar a vuoto le conoscenze illusorie dell'avversario destinate a rovinare la proposizione da noi affermata. Ora tutte le proposizioni sintetiche rampollanti dalla ragion pura hanno in sè questo di speciale: che se chi afferma la realtà di certe idee, non ne sa mai tanto da rendere certa la sua proposizione, dall'altra parte l'avversario non ne può sapere nulla di più per affermare il contrario. Questa parità di sorte della ragione umana non favorisce per vero nessuno dei due nella conoscenza speculativa, ed è lì anche giusta lizza a polemiche che non si comporranno mai. Ma si mostrerà in sèguito, che rispetto all'uso pratico la ragione ha il diritto di ammettere qual-

che cosa, che essa in nessun modo sarebbe autorizzata a presupporre senza prove sufficienti nel campo della pura speculazione, perchè tutti questi presupposti danneggerebbero quella perfezione della speculazione, di cui l'interesse pratico non si preoccupa punto. Quivi dunque essa è nel possesso, la cui legittimità non ha bisogno di dimostrare, e di cui infatti non potrebbe nè anche addurre la prova. L'avversario dunque deve provare. Ma poichè costui degli oggetti messi in dubbio per dimostrarne il non essere ne sa tanto poco quanto il primo che ne afferma la realtà; qui si dimostra un vantaggio dalla parte di chi afferma qualcosa, come presupposto praticamente necessario (*melior est conditio possidentis*). È cioè in sua libertà di servirsi, come per legittima difesa, per la buona causa, dello stesso mezzo di cui si serve il suo avversario contro di essa, cioè delle ipotesi, le quali non gioveranno punto a rafforzare la dimostrazione di essa, ma a dimostrare soltanto che l'avversario dell'oggetto della controversia ne sa troppo poco per potersi lusingare di un vantaggio di conoscenza speculativa in confronto della nostra. Le ipotesi dunque, nel campo della ragion pura, sono permesse soltanto come armi di guerra, non per fondarvi un diritto, bensì solo per difenderlo. Ma qui noi dobbiamo sempre cercare il nemico dentro di noi stessi. Giacchè la ragione speculativa, nel suo uso trascendentale, in se stessa è dialettica. Le obbiezioni, che si potrebbero temere, sono in noi stessi. Noi le dobbiamo trar fuori, come pretensioni antiche, ma non prescritte mai, per fondare sul loro annientamento una pace perpetua. La calma esteriore è solo apparente. Il germe delle ostilità, che è nel fondo della natura umana, dev'esser estirpato; ma come possiamo noi estirparlo, se non gli diamo la libertà, anzi il nutrimento, perchè germogli, e si venga così a scoprire, e lo si possa quindi distruggere dalla radice? Ruminate dunque voi stessi le obbiezioni, in cui non s'è imbattuto per anco nessun avversario, e prestategli anzi le armi, o accordategli il posto più favorevole, che egli si possa soltanto

desiderare. Così facendo non c'è da temere, ma c'è ben da sperare, che cioè vi procaccerete un possesso che in avvenire non sarà mai osteggiato.

Ora al vostro compiuto armamento appartengono le ipotesi della ragion pura, le quali, sebbene soltanto armi di piombo (poichè esse non sono acciaiate da nessuna legge dell'esperienza), pur sempre sono potenti quanto quelle, di cui può mai servirsi contro di voi un nemico qual sia. Se dunque contro la natura, attribuita all'anima, immateriale e non soggetta ad alcun cangiamento corporeo, urta la difficoltà, che intanto la esperienza par dimostrare che l'elevarsi come il decadere delle nostre facoltà spirituali non sono altro che diverse modificazioni de' nostri organi; voi potete indebolire la forza di quest'argomento con l'ammettere che il nostro corpo non è se non il fenomeno fondamentale, a cui, come a condizione, si riferisca nel presente stato (nella vita) tutta la facoltà del senso, e quindi tutto il pensiero: che la separazione dal corpo è la fine di questo uso sensibile della vostra facoltà conoscitiva e l'inizio di quello intellettuale. Il corpo insomma sarebbe, non la causa del pensiero, ma una semplice condizione restrittiva di esso, e però certo da considerare come una condizione promotrice della vita sensitiva e animale, ma perciò stesso come un impedimento di quella pura e spirituale; e la dipendenza della prima dalla costituzione corporea non dimostra nulla per la dipendenza di tutta la vita dallo stato de' nostri organi. Ma voi potete andare più in là, e trovare dubbi affatto nuovi, o non più sollevati, o non abbastanza approfonditi.

L'accidentalità delle generazioni, che nell'uomo, come nelle creature irragionevoli, dipende dall'occasione nonchè spesso dall'aver o non aver da vivere, dal modo di vita, dai suoi umori e fantasie e spesso anche dal vizio, costituisce una grave difficoltà contro la credenza nella durata eterna di una creatura, la cui vita è cominciata in circostanze così insignificanti e abbandonate interamente alla nostra libertà. Quanto alla durata di tutta la specie

(qui sulla terra), la difficoltà, rispetto a questa, è minore, perchè quello che è causale nell'individuo, non è meno soggetto a legge nel tutto; ma, rispetto a ciascun individuo, pare affatto strano attendersi un effetto così potente da cause così futili. Pure contro di ciò voi potete richiamare un'ipotesi trascendentale: che tutta la vita è soltanto intelligibile, non soggetta punto a cangiamenti di tempo, e non è cominciata con la nascita, nè finisce con la morte; che questa vita non è altro che un semplice fenomeno, cioè una rappresentazione sensibile della vita pura dello spirito, e l'intero mondo dei sensi è una semplice immagine, che sta innanzi al nostro presente modo di conoscere, e, al pari di un sogno, non ha in sè nessuna realtà oggettiva; che se noi intuissimo le cose e noi stessi, come esse sono e come noi siamo, noi ci vedremmo in un mondo di nature spirituali con cui il nostro unico vero commercio nè è cominciato con la nascita, nè cesserà con la morte della carne (come semplici fenomeni); e così via.

Quantunque di tutto questo, che noi qui mettiamo innanzi a difesa, ipoteticamente, contro l'attacco, non ne sappiamo niente, e non l'affermiamo da senno, ma tutto sia non già una idea della ragione, bensì soltanto un concetto escogitato a difesa, in ciò tuttavia ci comportiamo affatto ragionevolmente, in quanto all'avversario, che crede di aver esaurito ogni possibilità, dando falsamente la mancanza delle condizioni empiriche di essa per una dimostrazione della totale impossibilità di quel che è creduto da noi, dimostriamo soltanto, che egli non può con semplici leggi empiriche abbracciare il campo intero delle cose possibili in sè, come noi non possiamo acquistar qualche cosa fondatamente per la nostra ragione al di fuori della esperienza. Chi mette fuori questi ipotetici mezzi contro le pretese dell'avversario temerariamente negatore, non dovrà perciò esser ritenuto come uno che voglia appropriarseli come sue proprie opinioni. Egli li abbandona, appena si sia sbrigato della presunzione dommatica dell'av-

versario. Infatti, quantunque sia da ritenere discretezza e moderazione, quando, rispetto alle asserzioni altrui, uno si contenga in atteggiamento puramente negativo[1], pure è sempre non meno orgogliosa e immaginaria la sua pretesa, appena egli queste sue obbiezioni voglia far valere come prove del contrario, come se egli avesse aderito al partito positivo e alla sua affermazione.

Di qui dunque si vede, che nell'uso speculativo della ragione le ipotesi non hanno nessuna validità come opinioni in se stesse, ma ne hanno una soltanto relativa alle pretese trascendenti contrarie. Infatti l'astensione dei principii dell'esperienza possibile alla possibilità delle cose in generale è per l'appunto tanto trascendente quanto l'affermazione della realtà oggettiva di tali concetti, i quali non possono trovare i loro oggetti se non fuori dei limiti di ogni esperienza possibile. Ciò che la ragion pura giudica in modo assertorio, deve (come tutto ciò che la ragione conosce) essere necessario, o non è niente del tutto. Sicchè essa nel fatto non contiene assolutamente nessuna opinione. Ma le dette ipotesi sono soltanto giudizi problematici, che per lo meno non son contraddetti da nulla quantunque certamente da nulla possano esser dimostrati; e sono pertanto pure opinioni private, ma tuttavia (anche per la tranquillità interna) non si può farne a meno di fronte a scrupoli che si svegliano. Ma bisogna che esse siano conservate in questa qualità, e badare con ogni cura che non passino per credibili in se stesse e di una validità assoluta, e affoghino la ragione sotto le invenzioni e le illusioni.

---

1 *Weigernd und verneinend.*

SEZIONE QUARTA

La disciplina della ragion pura rispetto alle sue dimostrazioni.

Le dimostrazioni delle proposizioni trascendentali e sintetiche hanno tra tutte le dimostrazioni di una conoscenza sintetica a priori la proprietà, che in esse la ragione, mediante i suoi concetti, non si può volgere direttamente all'oggetto, ma deve prima dimostrare a priori la validità oggettiva dei concetti e la possibilità della loro sintesi. Ciò non è, per dir così, semplicemente una regola necessaria di prudenza, ma concerne l'essenza e la possibilità delle dimostrazioni stesse. Se io devo uscire a priori dal concetto di un oggetto, ciò è impossibile senza un particolare filo conduttore, che si trovi fuori di questo concetto. Nella matematica è l'intuizione a priori, che guida la mia sintesi, e lì tutti i raziocinii possono esser ricondotti immediatamente all'intuizione pura. Nella conoscenza trascendentale, finchè si ha da fare con concetti dell'intelletto, questa regola è l'esperienza possibile. La dimostrazione cioè non mostra che il concetto dato (per es. di quel che accade) conduca direttamente a un altro concetto (a quello di causa); perchè un passaggio di questa specie sarebbe un salto, che non si potrebbe giustificare; ma mostra che l'esperienza stessa, quindi l'oggetto dell'esperienza, senza un tal rapporto, sarebbe impossibile. La dimostrazione dunque dovrebbe insieme far vedere la possibilità di giungere sinteticamente e a priori a una certa conoscenza delle cose, la quale nel concetto di esse non è contenuta. Senza questa attenzione, le dimostrazioni corrono come acque, che spezzano le lor dighe, senza freno e attraverso i campi, dove le trascina il pendio dell'associazione inconsapevole[1]. L'apparenza della convinzione, che riposa su cause soggettive di associazione, e che è ritenuta come la

1 *Verborgenen* = nascosta.

visione d'un'affinità naturale, non può controbilanciare la titubanza, che ragionevolmente deve sorgere a un passo così arrischiato. Quindi anche tutti i tentativi di dimostrare il principio di ragion sufficiente, per confessione generale dei competenti, sono stati vani; e prima che si facesse innanzi la critica trascendentale, poichè non si poteva tuttavia abbandonare questo principio, si preferiva appellarsi coraggiosamente al buon senso (rifugio, che dimostra in ogni tempo, che la causa della ragione è messa in dubbio), anzi che voler tentare nuove prove dommatiche.

Ma se la proposizione, che dev'essere provata, è un'affermazione della ragion pura, ed io voglio anzi mediante semplici idee spingermi al di là de' miei concetti empirici, essa allora dovrebbe, e molto più, contenere in sè la giustificazione di un tal passo della sintesi (quando altrimenti esso fosse possibile), come una condizione necessaria della sua dimostrazione. Per quanta quindi possa essere l'apparenza della presunta dimostrazione della natura semplice della nostra sostanza pensante dall'unità della sua appercezione, c'è tuttavia contro di essa una ragione d'esitanza: ed è che, non essendo tuttavia la semplicità assoluta un concetto, che possa essere immediatamente riferito a una percezione, ma dev'esser semplicemente dedotto come idea, non si può punto vedere come la semplice coscienza, — che è contenuta in ogni pensiero, o almeno può esservi contenuta, quantunque essa per vero non sia, in quanto v'è contenuta, se non una semplice rappresentazione, — debba portare alla coscienza e alla conoscenza di una cosa, nella quale il pensiero può essere soltanto contenuto. Perchè se io mi rappresento la forza del mio corpo in movimento, per ciò stesso esso è per me un'unità assoluta, e la mia rappresentazione di esso è semplice; quindi io posso esprimerla anche mediante il movimento d'un punto, poichè il suo volume qui non fa nulla, e, senza diminuzione della forza, può esser concepito piccolo quanto si vuole e però anche come ristretto a un punto. Ma da que-

sto io non dedurrò, che, se non m'è dato altro che la forza motrice d'un corpo, il corpo può esser pensato come sostanza semplice, perchè la sua rappresentazione astrae da ogni grandezza di contenuto spaziale, e quindi è semplice. Ora, poichè il semplice della rappresentazione è affatto diverso dal semplice dell'oggetto e poichè l'Io, che nel primo senso non comprende punto in sè alcuna molteplicità, nel secondo, significando esso l'anima stessa, può essere un concetto molto complesso, da contenere cioè sotto di sè e da designare moltissimi elementi, io scopro un paralogismo. Se non che, per prevederlo avanti (poichè senza una tal previsione antecedente non si potrebbe concepire verun sospetto contro la dimostrazione), è assolutamente necessario aver alla mano un criterio perpetuo della possibilità di queste proposizioni sintetiche, che devon provare più di quel che può dare l'esperienza; criterio che consiste in questo: che la dimostrazione non sia riferita direttamente al predicato desiderato, sibbene solo mediante un principio della possibilità di estendere a priori il nostro concetto dato alle idee e realizzar queste. Se si usa sempre questa precauzione, se, prima ancora di tentare la dimostrazione, ci si consiglia saggiamente in noi stessi, come e con qual principio di speranza sia dato bene aspettarsi un tale estendimento per mezzo della ragion pura, e donde in casi siffatti si vuol desumere queste conoscenze, che non possono essere svolte dai concetti e nè anche anticipate in rapporto a una esperienza possibile; allora ci si può risparmiare molte gravi e pure infeconde fatiche, in quanto non si attribuisce più alla ragione ciò che evidentemente sorpassa il suo potere, o piuttosto si sottomette questa ragione, che non si lascia volentieri limitare negl'impulsi della sua aspirazione ad espansioni speculative, alla disciplina dell'astinenza.

La prima regola, dunque, è questa: non tentare nessuna dimostrazione trascendentale, senza aver prima esaminato, e quindi giustificato, donde si vuol prendere i principii, su cui fondarla, e con qual diritto da essi si

possa attendere il buon risultato deduttivo. Se sono principii dell'intelletto (per es. di causalità), è vano voler giungere mediante essi a idee della ragion pura; perchè essi non valgono se non per oggetti d'una possibile esperienza. Se devono essere principii derivanti dalla ragion pura, ogni fatica è da capo inutile. Perchè la ragione ne ha bensì di principii, ma, come principii oggettivi, essi sono tutti quanti dialettici, e possono in tutti i casi esser validi soltanto come principii regolativi dell'uso sistematico[1] dell'esperienza. Ma se queste presunte dimostrazioni esistono già, alla fallace convinzione contrapponete il *non liquet* del vostro maturo giudizio; e quantunque non possiate penetrare la loro illusione, voi tuttavia avete per voi il pieno diritto di chiedere la deduzione dei principii che vi sono adoperati; deduzione che, se essi devono essere derivati dalla semplice ragione, non si può far mai. E così voi non avete bisogno mai d'occuparvi dello sviluppo o confutazione di un'apparenza infondata; ma potete rimandare in massa, in una volta, tutta la dialettica, inesauribile in espedienti al tribunale della ragion critica, che domanda leggi.

La seconda proprietà delle dimostrazioni trascendentali è questa, che per ogni proposizione trascendentale non può darsi se non una sola dimostrazione. Se io non devo ricavarla da concetti, ma dalla intuizione, che corrisponde a un concetto, sia essa un'intuizione pura, come nella matematica, o empirica, come nella fisica; allora l'intuizione posta a fondamento mi dà una materia molteplice per proposizioni sintetiche, che io posso unificare in più d'un modo, come, potendo muovere da più di un punto, posso giungere per diverse vie alla medesima proposizione.

Ma ogni proposizione trascendentale muove semplicemente da un concetto unico, ed enuncia la condizione sintetica della possibilità dell'oggetto secondo questo concetto. Il principio dunque della dimostrazione non può

---

1 *Systematisch zusammenhangenden* = sistematicamente coerente.

esser determinato se non come uno solo, poichè esso, fuori di questo concetto, non è altro che ciò per cui l'oggetto può esser determinato, e la dimostrazione dunque non può contener altro che la determinazione di un oggetto in generale secondo questo concetto, che è anche non più che unico. Noi per es., nell'Analitica trascendentale il principio « Tutto ciò che accade, ha una causa » lo abbiamo dimostrato come l'unica condizione della possibilità oggettiva di un concetto di ciò che in generale accade, notando che la determinazione di un fatto nel tempo, quindi questo (fatto) come appartenente alla esperienza, sarebbe impossibile senza sottostare a una tale regola dinamica. Ora questo è anche l'unico argomento possibile: perchè soltanto in quanto al concetto, mediante la legge di causalità, vien determinato un oggetto, il fatto rappresentato ha validità oggettiva, cioè verità. Si sono tentate, a dir vero, anche altre dimostrazioni di questo principio, desumendolo per es. dalla contingenza; se non che, se si guarda questa prova alla luce, non si può trovare altro contrassegno della contingenza che l'accadere, cioè l'esistere cui precede il non essere dell'oggetto, e riesce quindi sempre allo stesso principio di dimostrazione. Se si deve dimostrare la proposizione « Tutto ciò che pensa è semplice », non ci si attiene a quel che c'è di molteplice nel pensiero, ma ci si ferma soltanto al concetto dell'Io, che è semplice, e a cui ogni pensiero è riferito. Lo stesso accade con la dimostrazione trascendentale dell'esistenza di Dio, che poggia unicamente sulla reciprocabilità dei concetti dell'Essere realissimo e necessario, e non può esser tentata pér altra via.

Per questa avvertenza la critica delle affermazioni della ragione vien ridotta a ben poca cosa. Dove la ragione compie l'opera sua per semplici concetti, ivi soltanto una sola dimostrazione è possibile, se ne è possibile una. Quindi, se si vede farsi innanzi il dommatico con dieci prove, allora si può credere con sicurezza, che egli non ne possiede nè anche una. Perchè, se ne avesse una, che (come

dev'essere nelle cose della ragion pura) dimostrasse apoditticamente, a che egli avrebbe bisogno delle altre? Il suo scopo dunque, come quello di un avvocato del parlamento, è solo che ci sia un argomento per questi, e uno per quelli; di profittare cioè della debolezza dei suoi giudici, che, senza impacciarsi profondamente della causa e per liberarsene tosto, afferrano quel che di meglio prima si presenti loro, e decidono in conseguenza.

La terza regola speciale della ragion pura, quando essa, rispetto alle dimostrazioni trascendentali, è sottoposta a una disciplina, è: che le sue dimostrazioni non devono essere mai apagogiche, ma sempre ostensive. La prova diretta od ostensiva in ogni maniera di conoscenza è quella, che unisce con la certezza della verità la cognizione delle fonti di essa; l'apagogica invece può procurare bensì la certezza, ma non un concetto della verità nel suo rapporto con i principii della sua possibilità. Quindi le prove di questa seconda specie sono piuttosto sussidii che un procedimento, che soddisfi tutti gli scopi della ragione. Pure queste hanno un vantaggio di evidenza sulle prove dirette in ciò, che la contraddizione ogni volta porta seco più chiarezza nella rappresentazione, che non il miglior nesso, e per tanto s'accosta di più all'intuitivo di una dimostrazione.

La causa speciale dell'uso delle prove apagogiche in diverse scienze è ben questa. Quando i principii, da cui si deve ricavare una certa conoscenza, sono troppo molteplici o troppo profondamente celati, si tenta se non sia possibile raggiungerli attraverso le conseguenze. Ora il *modus ponens* di conchiudere alla verità di una conoscenza dalla verità delle sue conseguenze, sarebbe permesso allora soltanto, quando fossero vere tutte le possibili conseguenze; perchè allora per esse non è possibile se non un solo principio, il quale dunque è anch'esso il vero. Ma questo procedimento è impossibile, poichè eccede le nostre forze conoscere tutte le conseguenze possibili di una qualsiasi proposizione data; pure ci si serve di questa specie

di ragionamento, sebbene, certo, con qualche indulgenza, quando si tratta di provare una cosa soltanto come ipotesi, ammettendo questo ragionamento per analogia: che, se tante conseguenze, che son quelle sole e che si son sempre cercate, concordano bene col principio assunto, anche tutte le altre possibili vi concorderanno. Perciò su questa via non può mai una ipotesi trasformarsi in verità dimostrata. Il *modus tollens* dei sillogismi, che conchiudono dalle conseguenze ai principii, non prova soltanto con tutto rigore, ma anche con perfetta facilità. Perchè se da una proposizione può esser ricavata anche una sola conseguenza falsa, questo principio è falso. Invece di percorrere la serie intera dei principii in una dimostrazione ostensiva che può portare alla verità di una conoscenza attraverso la cognizione completa della sua possibilità, se si può soltanto tra le conseguenze derivanti dal suo contrario trovarne falsa una sola, allora anche questo contrario è falso, e quindi la conoscenza, che si doveva dimostrare, è vera.

Ma il modo apagogico della dimostrazione non può esser consentito se non nelle scienze, in cui sia impossibile sostituire il soggettivo delle nostre rappresentazioni all'oggettivo, ossia alla conoscenza di quello, che è nell'oggetto. Ma dove domina quest'ultimo[1], deve spesso darsi, che il contrario di una data proposizione o contraddica soltanto alle condizioni soggettive del pensiero, ma non all'oggetto, o che le due proposizioni contraddicano solamente a una condizione soggettiva, che è ritenuta falsamente per oggettiva; e, poichè la condizione è falsa, possono entrambe essere false, senza che dalla verità dell'una si possa conchiudere alla falsità dell'altra.

Nella matematica questa surrezione è impossibile; quindi esse hanno qui il loro proprio posto. Nella fisica, poichè in essa tutto è fondato su intuizioni empiriche, può per verità tale surrezione essere prevenuta il più delle

---

1 L'oggettivo.

volte mercè il confronto di molte osservazioni; se non che questa specie di prova quivi è anche il più delle volte irrilevante. Ma i tentativi trascendentali della ragion pura sono tutti istituiti dentro il mezzo proprio dell'apparenza dialettica, cioè del soggettivo, che nelle sue premesse si offre, o a dirittura s'impone, alla ragione come oggettivo. Ora qui non è dato assolutamente, per ciò che concerne proposizioni sintetiche, giustificare le sue affermazioni col confutare il contrario. Perchè o questa confutazione non è altro che la semplice rappresentazione del conflitto dell'opinione opposta con le condizioni soggettive della concepibilità mediante la nostra ragione, conflitto che non ha che fare punto col rigettare la cosa stessa (come, per es., la necessità incondizionata nell'esistenza di un Essere non può assolutamente essere concepita da noi, e a ragione quindi si oppone soggettivamente a ogni dimostrazione speculativa di un Essere supremo necessario, ma, a torto, alla possibilità di un tale essere originario in se stesso); o entrambe le parti, così quella che afferma come quella che nega, ingannate dall'apparenza trascendentale, prendono a fondamento un concetto impossibile dell'oggetto, e allora vale la regola: *non entis nulla sunt praedicata*, è falso cioè tanto ciò che dell'oggetto si dice affermando, quanto ciò che si dice negando, e non si può dalla confutazione del contrario giungere apagogicamente alla verità. Così, per es., se si suppone che il mondo sensibile in sè sia dato nella sua totalità, è falso, che esso, rispetto allo spazio, o dev'essere infinito, o finito o limitato, per la ragione che tutte le due cose son false. Infatti fenomeni (come semplici rappresentazioni), che tuttavia siano dati in se stessi (come oggetti), sono qualcosa d'impossibile, e la infinità di questo tutto immaginario sarebbe, veramente, incondizionata, ma contraddirebbe (poichè tutto nei fenomeni è condizionato) con la determinazione quantitativa incondizionata, che pure è presupposta nel concetto.

La maniera apagogica di dimostrare è anche l'illusione

propria, a cui sono stati in ogni tempo presi gli ammiratori della solidità de' nostri ragionatori dommatici: essa è stata quasi il campione, che vuol difendere l'onore e il diritto incontestabile della parte abbracciata, impegnandosi formalmente ad azzuffarsi con chiunque volesse metterlo in dubbio, benchè con una tale rodomontata non si metta in sodo nulla quanto alla cosa, ma soltanto quanto alle forze rispettive degli avversari, o meglio solo per la parte di colui, che fa da aggressore. Gli spettatori, vedendo che ciascuno nella serie delle sue prove ora è vincitore e ora è vinto, ne traggono spesso motivo per dubitare scetticamente dell'oggetto dello stesso conflitto. Ma in ciò essi non hanno ragione, e basta gridar loro: *non defensoribus istis tempus eget*. Ognuno deve porre la sua causa mediante una dimostrazione legittima condotta per una deduzione trascendentale degli argomenti, cioè direttamente, affinchè si vegga che cosa le sue pretese razionali abbiano per se stesse da addurre. Giacchè se il suo avversario si fonda su principii soggettivi, allora è facile confutarlo, ma senza vantaggio pel dommatico, che egualmente si attacca a cause egualmente soggettive di giudizio, e simigliantemente può dal suo nemico esser messo alle strette. Ma se entrambe le parti procedono direttamente, o esse si accorgeranno da sè della difficoltà, anzi impossibilità di trovare il titolo per le loro asserzioni, e non potranno infine che appellarsi alla prescrizione; o la critica scoprirà facilmente l'apparenza dommatica e costringerà la ragion pura a deporre le sue esagerate pretese dell'uso speculativo e a ritirarsi dentro i limiti del suo terreno proprio, cioè dei principii pratici.

CAPITOLO II

IL CANONE DELLA RAGION PURA.

È umiliante per la ragione umana che essa nel suo uso puro non conchiuda nulla, e per di più abbia bisogno anche d'una disciplina per frenare i suoi eccessi e prevenire le illusioni, che gliene vengano. Se non che, d'altra parte, è una cosa che la risolleva e le infonde fiducia in se medesima, che essa possa e debba esercitare questa stessa disciplina, senz'ammettere sopra di sè alcun'altra censura, intanto che i limiti, che essa è obbligata a imporre al suo uso speculativo, limitano insieme le pretese sofistiche di ogni avversario; e possa quindi assicurare contro tutti gli attacchi quanto le può tuttavia restare delle sue esigenze una volta eccessive. La grandissima, e forse unica, utilità d'ogni filosofia della ragion pura è dunque soltanto negativa: poichè essa cioè non serve da organo per l'estendimento, ma da disciplina per la delimitazione, e in luogo di scoprire la verità, ha il merito silenzioso d'impedire gli errori.

Intanto, deve pur esserci in qualche parte una sorgente di conoscenze positive appartenenti al dominio della ragion pura, che non dian luogo ad errori probabilmente se non per un malinteso, ma nel fatto costituiscano il fine d'ogni industria della ragione. Infatti, altrimenti, a qual motivo si dovrebbe ascrivere il desiderio indomabile di fermare dovunque il piede assolutamente di là dai limiti dell'esperienza? Essa presentisce oggetti aventi per essa un grande interesse. Entra nella via della speculazione pura, per accostarsi ad essi; ma essi s'involano da lei. Probabilmente sarà sperabile per lei una miglior ventura sull'unica via, che le rimane, quella dell'uso pratico.

Io intendo per canone il complesso dei principii a priori del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale. Così

la logica generale, nella sua parte analitica, è un canone per l'intelletto e per la ragione in generale, ma solo rispetto alla forma, perchè essa astrae da ogni contenuto. Così l'Analitica trascendentale è stata il canone dell'intelletto puro; perchè questo è soltanto capace di vere conoscenze sintetiche a priori. Ma dove non sia possibile retto uso di una facoltà conoscitiva, non c'è canone. Ora ogni conoscenza sintetica della ragion pura nel suo uso speculativo, giusta tutte le prove fin qui addotte, è affatto impossibile. Dunque, non si dà punto canone dell'uso speculativo della medesima (poichè questo è del tutto dialettico), ma tutta la logica trascendentale non è, da questo aspetto, se non una disciplina. Per conseguenza se, dovunque ci sia un retto uso della ragion pura, ci deve essere anche un canone di esso, questo non riguarderà l'uso speculativo, ma l'uso pratico della ragione, che or dunque noi vogliamo indagare.

SEZIONE PRIMA

Dello scopo ultimo dell'uso puro della nostra ragione.

La ragione da una tendenza della sua natura è spinta a proceder oltre l'uso empirico e ad avventurarsi, in un uso puro e per semplici idee, fino agli estremi confini di ogni conoscenza e trovar pace soltanto nel compimento del suo giro, in un tutto sistematico per sè stante. Questa tendenza è fondata sul suo interesse speculativo o piuttosto unicamente e soltanto sul suo interesse pratico?

Metto ora da parte la sorte che la ragion pura ha nel rispetto speculativo, e studio soltanto i problemi la cui soluzione costituisce il suo ultimo scopo — possa ella raggiungerlo o no — e in vista del quale tutti gli altri han solo il valore di mezzi. Questi fini supremi a loro volta dovranno, secondo la natura della ragione, avere unità per promuover compatto quello interesse della umanità, che non è subordinato a un interesse superiore.

Lo scopo finale, al quale da ultimo mira la speculazione della ragione nell'uso trascendentale, riguarda tre oggetti: la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Rispetto a tutti e tre il mero interesse speculativo della ragione non è se non molto ristretto; e per esso molto difficilmente sarebbe intrapresa una ricerca trascendentale, che importa un lavoro così faticoso, in lotta con incessanti ostacoli, poichè di tutte le scoperte, in essa per avventura possibili, non si può fare alcun uso, che valga a dimostrare *in concreto*, ossia nella scienza della natura, la sua utilità. Se la volontà può anche esser libera, questo non riguarda se non la causa intelligibile del nostro volere. Perchè, quanto ai fenomeni delle sue manifestazioni, cioè alle azioni, noi dobbiamo, secondo una massima fondamentale inviolabile, senza di cui non potremmo esercitare una ragione nell'uso empirico, spiegarle non altrimenti che tutti gli altri fenomeni della natura, ossia secondo le leggi immutabili di questa. Quand'anche noi potessimo conoscere la natura spirituale dell'anima (e con essa la sua immortalità), non vi si potrebbe fare assegnamento nè pei fenomeni di questa vita come principio di spiegazione, nè per la special natura dello stato futuro, poichè il nostro concetto di una natura incorporea è semplicemente negativo, e non estende menomamente la nostra conoscenza, nè ci offre una materia utile a conseguenze, salvo che per tali conseguenze, che non potrebbero valere se non come finzioni, — le quali per altro dalla filosofia non devono essere permesse. Se anche, in terzo luogo, fosse dimostrata l'esistenza di una Intelligenza suprema, noi ce ne gioveremmo bensì per rendere intelligibile la finalità nella disposizione del mondo e l'ordine che c'è in tutto, ma non saremmo punto autorizzati a ricavarne una disposizione e un ordinamento particolare, o ad argomentarli quindi arditamente, dove non siano percepiti; in quanto è una regola necessaria dell'uso speculativo della ragione di non trascurare le cause naturali e di non rinunziare a quello, di cui possiamo

informarci mercè l'esperienza, per dedurre ciò che conosciamo da quello che trascende del tutto ogni nostra conoscenza. In una parola, queste tre proposizioni per la ragione speculativa restano sempre trascendenti, e non hanno in verun modo uso immanente, cioè utile per gli oggetti dell'esperienza ammissibile e quindi per noi; ma sono, considerate in se stesse, sforzi oziosi e, per di più, straordinariamente difficili della nostra ragione.

Se dunque queste tre proposizioni cardinali non ci sono guari necessarie per il sapere e pur ci sono raccomandate vivamente dalla nostra ragione, la loro importanza non dovrà propriamente riguardare se non il pratico.

Pratico è tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà. Ma, se le condizioni dell'esercizio del nostro libero arbitrio sono empiriche, la ragione non vi può avere se non un uso regolativo e servire soltanto a realizzare l'unità delle leggi empiriche; come per es., nella dottrina della prudenza la unificazione dei fini datici dalle nostre inclinazioni in un fine solo, la felicità, e l'accordo dei mezzi per raggiungerlo, costituisce tutto l'ufficio della ragione, la quale a tal uopo non può fornire nient'altro che leggi prammatiche della libera condotta pel raggiungimento dei fini raccomandatici dai sensi, e quindi non leggi pure, determinate affatto a priori. Invece, le leggi pratiche pure, il cui scopo è dato dalla ragione pienamente a priori, e che comandano, non in modo empiricamente condizionato, ma assolutamente, saranno prodotte dalla ragion pura. Ma tali sono le leggi morali; quindi queste appartengono soltanto all'uso pratico della ragion pura e ammettono un canone.

Tutto l'apparecchio, adunque, della ragione nella elaborazione, che può dirsi filosofia pura, non è in fatto indirizzato se non ai tre suddetti problemi. Ma questi stessi hanno, a loro volta, uno scopo più remoto, che cosa cioè bisogna fare, se il volere è libero, se c'è un Dio e un mondo futuro. E poichè questo riguarda la nostra condotta in rapporto al fine supremo, lo scopo ultimo della natura

saggia e provvidente nella costituzione della nostra ragione consiste soltanto nel morale.

Ma è necessaria una certa cautela per non divagare, — poichè noi rivolgiamo la nostra attenzione a un oggetto, che è estraneo alla filosofia trascendentale[1], — in episodi, e non venir meno all'unità del sistema; e d'altra parte anche per non far mancare nulla, dicendo troppo poco di questa nuova materia, alla chiarezza e all'efficacia. Io spero di fare l'una cosa e l'altra tenendomi più vicino che sia possibile al trascendentale e ponendo affatto da parte ciò che vi può essere in certo modo di psicologico, cioè di empirico.

E in primo luogo è da notare, che io per ora mi servirò del concetto di libertà soltanto nel senso pratico, e metterò da parte, come già disbrigato, quello trascendentale, che non può essere presupposto empiricamente se non come principio di spiegazione dei fenomeni, ma per se stesso è un problema per la ragione. È arbitrio semplicemente animale *(arbitrium brutum)* quello che non può essere determinato se non da stimoli sensibili, ossia patologicamente. Ma quello, che è indipendente da stimoli sensibili, e quindi può esser determinato da motivi, che non sono rappresentati se non dalla ragione, dicesi libero arbitrio *(arbitrium liberum)*, e tutto ciò che vi si connette, o come principio o come conseguenza, è detto pratico. La libertà pratica può essere dimostrata per esperienza. Perchè non soltanto ciò che stimola, cioè che tocca immediatamente i sensi, determina l'arbitrio umano, ma noi abbiamo il potere di vincere con rappresentazioni di ciò che è, se anche lontanamente, utile o dannoso, le impressioni

---

1 Tutti i concetti pratici si riferiscono ad oggetti del piacere o dispiacere, quindi almeno indirettamente ad oggetti del nostro sentimento. Ma poichè questo non è una facoltà di rappresentare le cose, anzi è fuori di tutto quanto il potere conoscitivo, gli elementi dei nostri giudizi, in quanto si riferiscono al piacere o al dispiacere, appartengono alla filosofia pratica e non al corpo della filosofia trascendentale, che ha da fare unicamente con conoscenze pure a priori. *(N. di K.)*

esercitate sulla nostra facoltà sensibile di desiderare: ma queste riflessioni intorno a ciò che, rispetto a tutta la nostra condizione, è buono e utile, riposano sulla ragione. Ci son dunque anche queste leggi, che sono imperativi, cioè *leggi oggettive*, della libertà, e che esprimono *quello che deve accadere*, sebbene forse non accada, e si distinguono in ciò dalle *leggi della natura*, le quali trattano solo di ciò che *accade*; e però si dicono anche leggi pratiche.

Ma, se la ragione stessa in questi atti, mediante i quali prescrive leggi, non sia determinata a sua volta da altri influssi, e se quello che rispetto agli impulsi sensibili si dice libertà, rispetto a cause efficienti più alte e più remote non possa essere a sua volta natura, questo nel pratico non ci riguarda, poichè noi domandiamo alla ragione soltanto la *prescrizione* della condotta; ma è una questione meramente speculativa che noi, finchè la nostra mira è rivolta al fare o non fare, possiamo porre da parte. Noi dunque conosciamo la libertà pratica per esperienza come una delle cause naturali, cioè come una causalità della ragione nella determinazione della ragione, laddove la libertà trascendentale richiede una indipendenza di questa ragione stessa (rispetto alla sua causalità di iniziare una serie di fenomeni) da tutte le cause determinanti del mondo sensibile, e però pare sia in contrasto alla legge della natura, quindi a ogni esperienza possibile, e perciò resta un problema. Se non che per la ragione questo problema non appartiene all'uso pratico; ond'è che in un canone della ragion pura noi siamo soltanto a due questioni, che si riferiscono all'interesse pratico della ragione, e rispetto alle quali un canone del suo uso dev'esser possibile, ossia: C'è un Dio? C'è una vita futura? La questione circa la libertà trascendentale concerne semplicemente il sapere speculativo, e noi, come affatto indifferente, possiamo metterla da parte, quando si tratta del pratico, e su di essa nell'Antinomia della ragion pura si possono trovare gli schiarimenti sufficienti.

SEZIONE SECONDA

Dell'ideale del sommo bene come principio determinante del fine ultimo della ragion pura.

La ragione ci ha condotti, nel suo uso speculativo, attraverso il campo delle esperienze, e poichè quivi non si può trovar mai per lei completa soddisfazione, di lì alle idee speculative, le quali per altro alla fine ci han ricondotto da capo alla esperienza, e hanno quindi compiuto il suo disegno in modo, utile bensì, ma non conforme alla nostra attesa. Ora ci resta tuttavia un tentativo da fare: se cioè una ragion pura non possa trovarsi anche nell'uso pratico, se in questo essa ci conduca a idee, che raggiungono quei più alti fini della ragion pura, che noi abbiamo additati, e se essa dunque, dal punto di vista del suo interesse pratico, non possa accordare quello che ci rifiuta assolutamente rispetto allo speculativo.

Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:

1° Che cosa posso sapere?

2° Che cosa devo fare?

3° Che cosa posso sperare?

La prima domanda è meramente speculativa. Noi abbiamo (come mi lusingo) esaurite tutte le risposte possibili ad essa e trovato infine quella, di cui la ragione in vero deve appagarsi, e, se essa mira al pratico, ha anche giusto motivo di appagarsi; ma dai due grandi scopi, ai quali era propriamente rivolto tutto questo sforzo della ragion pura, siamo rimasti tanto distanti, come se per pigrizia avessimo rinunziato da principio a questo lavoro. Se dunque si tratta del sapere, è per lo meno sicuro e stabilito che non si può, rispetto a quei due problemi, esserne mai a parte.

La seconda domanda è meramente pratica. Come tale, essa può di certo appartenere alla ragion pura, ma allora

tuttavia essa non è trascendentale, bensì morale; e però non può occupare la nostra critica in sè.

La terza domanda, cioè: «Se io ora fo quel che debbo, che cosa allora posso sperare?» è insieme pratica e teoretica, sicchè il pratico serve soltanto da filo conduttore per rispondere alla domanda teoretica, e, se questa s'innalza, speculativa. Ogni speranza infatti s'indirizza alla felicità, ed è, rispetto al pratico e alla legge morale, quello stesso che il sapere e la legge naturale rispetto alla conoscenza teoretica delle cose. Quella giunge alla conclusione che qualche fine è (ciò che costituisce l'ultimo fine possibile) poichè qualche cosa deve accadere; questo, che qualche cosa è (ciò che opera come causa suprema) poichè qualche cosa accade.

La felicità è l'appagamento di tutte le nostre tendenze (tanto *extensive*, nella molteplicità loro, quanto *intensive*, rispetto al grado, e anche *protensive*, rispetto alla durata). Io dico legge prammatica (regola di prudenza) la legge pratica derivante dal motivo della felicità; morale (legge dei costumi) quella invece, in quanto ce n'è una, che non ha altro motivo, che il merito[1] di esser felice. La prima consiglia che cosa si deve fare, se noi vogliamo divenir partecipi della felicità, la seconda comanda come dobbiamo comportarci solo per farci degni della felicità. La prima cosa si fonda su principii empirici; perchè io altrimenti che per esperienza non posso nè sapere quali tendenze ci sono, che voglion esser soddisfatte, nè quali sono le cause naturali che possono produrre la loro soddisfazione. La seconda astrae da tendenze e mezzi naturali di soddisfarle, e considera soltanto la libertà di un essere ragionevole in generale e le condizioni necessarie, nelle quali soltanto ella s'accorda secondo principii con la distribuzione della felicità, e può quindi per lo meno poggiare su semplici idee della ragion pura e esser conosciuta a priori.

Io ammetto che realmente ci sono leggi morali pure,

---

1 *Würdigkeit* = esser degno.

che determinano affatto a priori (senza riguardo a motivi empirici, cioè alla felicità) il fare e il non fare, cioè l'uso della libertà di un essere ragionevole in generale; e che queste leggi comandano assolutamente (non semplicemente in modo ipotetico nel supposto di altri fini empirici), e però sono per ogni rispetto necessarie. Io posso presupporre questa proposizione, appellandomi non soltanto alle dimostrazioni dei più chiari moralisti, ma al giudizio morale di ogni uomo, quando egli vuol pensare chiaramente una simile legge.

La ragion pura contiene, dunque, per vero, non nel suo uso speculativo, ma in un certo uso pratico, ossia in quello morale, principii della possibilità dell'esperienza, cioè di azioni, che conformemente ai precetti morali potrebbero incontrarsi nella storia degli uomini. Infatti, poichè essa comanda, che queste azioni debbono accadere, esse devono poter accadere, e deve quindi esser possibile una maniera particolare di unità sistematica, la morale, laddove l'unità sistematica della natura secondo principii speculativi della ragione non poteva essere dimostrata; poichè la ragione veramente ha una causalità rispetto alla libertà in generale, ma non rispetto a tutta la natura, e i principii morali della ragione bensì possono produrre atti liberi, ma non le leggi della natura. I principii pertanto della ragion pura hanno realtà oggettiva nel loro uso pratico, ma segnatamente nel morale.

Dico «mondo morale» il mondo conforme a tutte le leggi morali (come esso può essere secondo la libertà degli esseri ragionevoli, e deve essere secondo le leggi necessarie della moralità). Questo mondo così vien pensato soltanto come mondo intelligibile, poichè in esso si astrae da tutte le condizioni (fini) e anche da tutti gli ostacoli della moralità a esso inerenti (debolezza o impurità della natura umana). Come tale, è dunque una semplice idea, ma nondimeno pratica, la quale realmente può e deve avere il suo influsso sul mondo sensibile, per renderlo, quanto è possibile, conforme a questa idea. L'idea

di un mondo morale ha quindi realtà oggettiva; non già perchè si rivolga a un oggetto di intuizione intelligibile (di tali non ne possiamo guari pensare), sibbene al mondo sensibile ma come oggetto della ragion pura nel suo uso pratico e *corpus mysticum* degli esseri ragionevoli che vi sono, in quanto il loro libero arbitrio, sotto leggi morali, ha in sè una generale unità sistematica con se stesso, come con la libertà di ogni altro.

Questa è la risposta alla prima delle due domande della ragion pura riguardanti l'interesse pratico: Fa ciò per cui diventi degno di esser felice. La seconda dice: « Se io mi comporto in modo da non essere indegno della felicità, come posso sperare di poterne quindi divenire partecipe? ». Per la risposta ad essa si tratta di sapere, se i principii della ragion pura, che prescrivono a priori la legge, vi leghino anche questa speranza in modo necessario.

Io dico pertanto: che a quella guisa che i principii morali secondo la ragione sono nel loro uso pratico necessari, egualmente necessario secondo la ragione è ammettere nel suo uso[1] teoretico, che ognuno abbia cagion di sperare la felicità nella stessa misura, in cui egli se n'è reso degno con la sua condotta, e che quindi il sistema della moralità è unito inseparabilmente con quello della felicità, ma soltanto nell'idea della ragion pura.

Ora, in un mondo intelligibile, cioè morale, nel cui concetto si fa astrazione da tutti gli impedimenti della moralità (dalle tendenze), un tal sistema di felicità proporzionata congiunta con la moralità si può anche concepire necessariamente, poichè la libertà, parte mossa, parte limitata dalle leggi morali, sarebbe essa stessa causa della felicità universale; gli esseri ragionevoli dunque sarebbero, già sotto la guida di tali principii, autori del loro proprio benessere duraturo, e insieme di quello altrui. Ma questo sistema, della moralità che ricompensa se stessa, non è se non una idea, la cui realizzazione riposa sulla condizione,

---

1 « Uso » aggiunta della 2ª edizione.

che ciascuno faccia quello che deve, cioè che tutti gli atti degli esseri ragionevoli abbian luogo come se derivassero da una suprema volontà, che comprendesse in sè o sotto di sè ogni privato arbitrio. Ma, poichè l'obbligazione della legge morale resta valida per ogni uso particolare della libertà, quand'anche altri non si comportino in conformità di questa legge, così non è determinato, nè dalla natura delle cose del mondo, nè dalla causalità degli atti e dal loro rapporto con la moralità, come le loro conseguenze si conterranno verso la felicità; e l'indicata connessione necessaria della speranza di esser felice con lo sforzo incessante di rendersi degno della felicità non può esser conosciuta dalla ragione, se si prende a fondamento semplicemente la natura, ma può essere soltanto sperata, se contemporaneamente una *suprema Ragione*, che comanda secondo le leggi morali, vien posta a fondamento come causa della natura.

Io dico *ideale del Sommo Bene* l'idea di una tale intelligenza, in cui il volere morale unito alla più alta beatitudine è causa di ogni felicità del mondo, in quanto essa sta in esatto rapporto con la moralità (come merito di esser felice). La ragion pura, dunque, non può trovare se non nell'ideale del Sommo Bene *originario* il fondamento della connessione praticamente necessaria dei due elementi del sommo bene derivato, di un mondo intelligibile, ossia *morale*. Ora, poichè noi dobbiamo rappresentarci necessariamente con la ragione come appartenenti a un tal mondo, quantunque i sensi non ci presentino se non un mondo di fenomeni, noi dovremo ammettere quello come una conseguenza della nostra condotta nel mondo sensibile, e poichè questo non ci offre una tale connessione, come un mondo per noi futuro. Dio adunque e una vita futura, secondo i principii della stessa ragion pura, sono due presupposti non separabili della obbligazione impostaci da essa ragion pura.

La moralità in sè forma un sistema, ma non la felicità, se non in quanto è distribuita in misura esattamente pro-

porzionale alla moralità. Ma questo è possibile soltanto nel mondo intelligibile, sotto un creatore reggitore sapiente. La ragione si vede costretta o ad ammettere un tal creatore e reggitore con la vita in cotesto mondo, che noi dobbiamo considerare come futuro, o a vedere nelle leggi morali vuote chimere; poichè la conseguenza necessaria, che la stessa ragione connette ad esse, senza quel presupposto è destinata a cadere. E però anche ognuno considera le leggi morali come un comando: ciò che esse non potrebbero essere, se non congiungessero a priori con le loro regole conseguenze proporzionate, e non importassero quindi promesse e minacce. Ma questo esse nè anche possono fare, dove non siano in un Essere necessario come nel Sommo Bene, che solo può render possibile una siffatta unità finale[1].

Leibniz chiamava il mondo, in quanto vi si bada soltanto agli esseri ragionevoli e al loro rapporto secondo le leggi morali, sotto il governo di un sommo bene, il Regno della grazia, e lo distingueva dal Regno della natura, in cui essi sottostanno bensì alle leggi morali, ma non attendono altra conseguenza della loro condotta, che secondo il corso della natura del nostro mondo sensibile. Vedersi dunque nel regno della grazia, dove ci aspetta ogni felicità, tranne che noi stessi non restringiamo la parte nostra col renderci indegni di esser felici, è una idea della ragione praticamente necessaria.

Le leggi morali, in quanto diventano insieme fondamenti soggettivi delle azioni, ossia principii soggettivi, diconsi massime. Il giudizio della moralità, nella sua purezza e nelle conseguenze, si fa secondo idee; l'osservanza delle leggi, secondo massime.

È necessario che tutta intera la nostra vita sia subordinata a massime morali; ma è insieme impossibile, che ciò accada, se la ragione non unisce con la legge morale, che è una semplice idea, una causa efficiente, che per la

1 Conforme a fini.

condotta a norma di quella determini un esito esattamente corrispondente ai nostri fini supremi, sia in questa, sia in un'altra vita. Senza dunque un Dio e senza un mondo per noi ora invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non motivi di proposito e di azione, poichè esse non adempiono tutto il fine, che per ogni essere ragionevole è, naturalmente e dalla stessa ragion pura, determinato a priori, e necessario.

Se non che la felicità per la nostra ragione è a gran pezza diversa dal Bene intero. Essa non l'approva (per quanto la inclinazione possa desiderarla) se non in quanto essa è congiunta col merito di essere felice, cioè con la buona condotta morale. Se non che la moralità e con essa il semplice merito di esser felice sono ancora ben lontani dal bene intero. Per integrar questo, chi s'è condotto in modo da non esser indegno della felicità, dee potere sperare di diventarne partecipe. La ragione stessa libera da ogni riguardo privato, ove si ponga, senza considerare alcuno interesse proprio, al posto di un essere, che avrebbe da distribuire agli altri ogni felicità, non può giudicare altrimenti; giacchè nella idea pratica i due elementi sono essenzialmente congiunti, ma in modo, che l'intenzione morale renda possibile a principio, come condizione, la partecipazione alla felicità; e non, viceversa, la mira alla felicità la intenzione morale. Nel secondo caso infatti questa non sarebbe morale, e quindi nè anche degna di tutta la felicità; la quale, di fronte alla ragione, non conosce altra limitazione che quella derivante dalla nostra stessa condotta immorale.

La felicità dunque nella esatta proporzione con la moralità degli esseri ragionevoli, ond'essi se ne rendono degni, forma essa solo il Sommo Bene di un mondo, in cui noi, secondo i precetti della ragion pura, ma pratica, dobbiamo affatto metterci, e che non è di certo se non un mondo intelligibile, poichè il mondo sensibile non ci promette dalla natura delle cose una tal unità sistematica dei

fini; un mondo, la cui realtà non può essere nè anche fondata su altro che sul presupposto di un Sommo Bene originario; un mondo, in cui la ragione per sè stante, fornita di tutta la potenzialità di una causa suprema, con perfetta conformità ai fini fonda, mantiene e compie l'ordine, sebbene affatto celato a noi nel mondo sensibile, universale delle cose.

Ora questa teologia morale ha il vantaggio speciale sulla speculativa, che essa conduce immancabilmente al concetto di un primo Ente unico, onniperfetto e ragionevole, cui la teologia speculativa non ci indicava mai con principii oggettivi, e tanto meno poteva convincercene. Noi infatti non troviamo nè nella teologia trascendentale nè nella naturale, per quanto la ragione vi possa andare in là, un argomento importante per ammettere soltanto un unico Ente, da mettere a capo di tutte le cause naturali, e da cui nello stesso tempo non avremmo nessuna ragione sufficiente per farne dipendere queste. Al contrario, se noi indaghiamo, dal punto di vista dell'unità morale, come legge necessaria del mondo, la causa che sola può dare a questa un effetto proporzionato, e quindi anche la forza obbligatoria per noi, allora dev'esserci una volontà suprema unica, che comprenda in sè tutte queste leggi. Perchè come trovare in volontà diverse una perfetta unità di fini? Questa volontà dev'essere onnipotente, affinchè a lei sia soggetta la natura intera e il suo rapporto con la moralità del mondo; onniscente, affinchè essa conosca l'intimo delle intenzioni e il loro valore morale; onnipresente, affinchè sia immediatamente pronta a ogni bisogno richiesto dal sommo bene del mondo; eterna affinchè, in nessun tempo manchi questo accordo della natura con la libertà, e così via.

Ma questa unità sistematica dei fini in questo mondo di intelligenze, — il quale, sebbene come semplice natura non possa dirsi se non mondo sensibile, può come sistema della libertà, esser detto mondo intelligibile, cioè morale *(regnum gratiae)*, — conduce immancabilmente anche al-

l'unità finale di tutte le cose, che formano questo gran tutto secondo leggi universali della natura, come la prima secondo leggi universali e necessarie morali; e unisce la ragion pratica con la speculativa. Il mondo dev'esser rappresentato come derivante da una idea, se deve accordarsi con quell'uso della ragione, senza di cui da noi stessi ci terremmo indegni della ragione, cioè con l'uso morale, come quello che poggia interamente sull'idea del sommo bene. Quindi tutta la scienza della natura riceve una direzione secondo la forma d'un sistema dei fini e nel suo più alto svolgimento diventa fisico-teologia. Ma questa, movendo dall'ordine morale, come da una unità fondata nell'essenza della libertà e non stabilita accidentalmente per comandi esterni, riporta la finalità della natura a principii, che debbano essere a priori legati inscindibilmente con l'interna possibilità delle cose e quindi con una teologia trascendentale, che prenda l'ideale della somma perfezione ontologica a principio dell'unità sistematica, che unisce secondo leggi naturali universali e necessarie tutte le cose, poichè esse hanno tutte la loro origine nell'assoluta necessità di un primo unico Ente.

Qual uso possiamo fare del nostro intelletto anche rispetto alla esperienza, se noi non ci proponiamo dei fini? Ma i fini supremi sono quelli della moralità; e questi soltanto la ragion pura può farci conoscere. Ora, provvisti di essi e con la guida di essi, noi non possiamo della conoscenza della natura stessa fare alcun uso finale rispetto alla conoscenza in cui la natura non ponga essa stessa un'unità finale; perchè senza di questa non avremmo nè anche una ragione, in quanto che non avremmo una scuola per essa e una cultura per via degli oggetti che offrano la materia a tali concetti. Quella unità finale per altro è necessaria, e fondata nella natura dell'arbitrio stesso; questa adunque, che importa la condizione per l'applicazione di essa *in concreto*, dev'esserci anche; e così l'ascensione trascendentale della nostra conoscenza razionale sarebbe, non la causa, ma soltanto l'effetto della finalità pratica impostaci dalla ragion pura.

Noi quindi troviamo anche nella storia della ragione umana, che prima si purificassero e determinassero abbastanza i concetti morali e si conoscesse l'unità sistematica dei fini secondo essi, e per principii necessari, la conoscenza della natura e la stessa cultura in grado notevole della ragione in alcune altre scienze in parte non potè produrre se non concetti rozzi e vaghi della divinità, in parte lasciò una troppo strana indifferenza rispetto a tale questione. Un'elaborazione maggiore di idee morali, che fu resa necessaria dalla legge morale estremamente pura della nostra religione, acuì la ragione all'oggetto con l'interesse, che ella costringeva a prender per esso; e senza che nè più ampie conoscenze della natura, nè giuste e sicure vedute trascendentali (di cui in ogni tempo è stato difetto) vi conferissero, esse produssero un concetto dell'Essere divino, che noi oggi teniamo per vero, non perchè la ragione speculativa ci convinca della sua verità, ma perchè esso s'accorda perfettamente coi principii morali della ragione. E così alla fine sempre soltanto la ragion pura, ma solo nel suo uso pratico, ha il merito di unire al nostro supremo interesse una conoscenza, che la pura speculazione può soltanto immaginarsi, ma non far valere, e di farne pertanto non certo un domma dimostrato, ma un presupposto assolutamente necessario a' suoi fini essenziali.

Ma se la ragion pratica ha raggiunto quest'altro punto, ossia il concetto di un Ente originario unico come del sommo bene, essa non può guari presumere, come se si fosse elevata al di sopra di tutte le condizioni empiriche della sua applicazione e fosse montata alla conoscenza immediata di oggetti nuovi, di muovere da questo concetto e dedurre da esso le leggi stesse morali. Infatti queste furono ciò la cui necessità pratica ci ha condotti al presupposto di una causa per sè stante e di un sapiente reggitore del mondo per dar effetto a quelle leggi; e quindi noi non possiamo, in conseguenza, considerarle come contingenti e derivate dal semplice volere, e derivate da un volere, di

cui noi non avremmo nessun concetto, se non ce lo fossimo formato in virtù di quelle leggi. Per quanto la nostra ragione abbia diritto di farci avanzare, noi non riterremo le azioni obbligatorie, perchè sono comandi di Dio, ma le considereremo come comandi di Dio, perchè ad esse noi ci sentiamo internamente obbligati. Noi studieremo la libertà sotto l'unità finale conformemente a principii della ragione, e crederemo di conformarci alla volontà divina solo in quanto terremo per santa la legge morale, che la ragione c'insegna in base alla natura delle azioni stesse, e crederemo di servire a lui solo in quanto promoveremo in noi e in altri il bene del mondo. La teologia morale è, dunque, soltanto di uso immanente, cioè per adempiere la nostra missione qui nel mondo, stando nel sistema di tutti i fini, e non per abbandonare da esaltati o a dirittura sacrileghi la guida d'una ragione moralmente legislatrice in una vita buona, per legar questa immediatamente all'idea di un Ente supremo, ciò che sarebbe un uso trascendente, ma che, appunto come quello della semplice speculazione, deve rovesciare e render vani i fini ultimi della ragione.

SEZIONE TERZA

DELL'OPINIONE, DELLA SCIENZA E DELLA FEDE.

La credenza è un fatto del nostro intelletto, il quale può riposare su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cagioni soggettive nell'anima di chi giudica. Quando essa è valida per ognuno che abbia soltanto ragione, allora il fondamento di essa è oggettivamente sufficiente, e allora la credenza si dice *convinzione*. Se essa ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto, è detta *persuasione*.

La persuasione è una semplice apparenza, poichè il fondamento del giudizio, che è unicamente nel soggetto, vien considerato come oggettivo. Quindi anche un tal giudizio

non ha se non una validità privata, e la credenza non si può comunicare. Ma la verità riposa sull'accordo con l'oggetto, rispetto al quale per conseguenza i giudizi di tutti gli intelletti devono essere d'accordo *(consentientia uni tertio consentiunt inter se)*. La pietra di paragone della credenza, se essa sia una convinzione o una semplice persuasione, è dunque estrinsecamente la possibilità di comunicarla e di trovar la credenza valida per la ragione di ogni uomo; perchè allora c'è almeno la presunzione, che il principio dell'accordo di tutti i giudizi, malgrado la differenza dei soggetti tra loro, riposerà sul comune fondamento, l'oggetto, col quale essi quindi s'accorderanno tutti, e però dimostreranno la verità del giudizio.

La persuasione quindi può soggettivamente non essere diversa dalla convinzione, quando il soggetto abbia presente la credenza semplicemente come un fenomeno del suo proprio animo; ma il tentativo che si fa con i suoi fondamenti, che son validi per noi, in un altro intelletto per vedere se essi hanno sulla altrui ragione lo stesso effetto che sulla nostra, è un mezzo, sebbene soltanto soggettivo, non certo di produrre una convinzione, ma sì di scoprire la semplice validità privata del giudizio, ossia qualcosa in esso, che è semplice persuasione.

Inoltre, si può sviluppare quelle cause soggettive del giudizio, che noi prendiamo per fondamenti oggettivi di esso, e quindi spiegare la credenza fallace come un fatto dell'animo nostro, senza aver bisogno per ciò della natura dell'oggetto: allora mettiamo a nudo l'apparenza, e non ne saremo più ingannati, sebbene ancor sempre tentati in certo grado, ove la causa soggettiva dell'apparenza dipenda dalla nostra natura.

Io non posso affermare, cioè esprimere come un giudizio necessariamente valido per ognuno se non ciò che genera una convinzione. Una persuasione io posso tenermela per me, se pure io mi ci trovo bene, ma essa non può, nè deve volersi rendere valida fuori di me.

La credenza e la validità soggettiva del giudizio in rap-

porto con la convinzione (che vale insieme oggettivamente) ha i tre gradi seguenti: opinione, fede e scienza. L'opinione è una credenza insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, accompagnata dalla coscienza. Se essa è ritenuta sufficiente soltanto soggettivamente e intanto insufficiente oggettivamente, dicesi fede. Infine la credenza sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente dicesi scienza. La sufficienza soggettiva si dice convinzione (per me stesso), quella oggettiva certezza (per ognuno). Non mi fermerò a spiegare concetti così facili.

Non posso mai presumere di aver un'opinione, senza sapere almeno qualcosa, per cui il giudizio in sè propriamente problematico abbia una certa connessione con la verità: ciò che, senza esser tutto, è pure più che una arbitraria finzione. La legge inoltre di una tal connessione dev'essere certa. Perchè se io, anche rispetto ad essa, non ho se non un'opinione, allora tutto non è se non un giuoco dell'immaginazione senza la minima relazione con la verità. Nei giudizi derivanti dalla ragion pura non è punto permesso opinare. Infatti, poichè essi non sono appoggiati a fondamenti empirici, ma tutto dev'esser conosciuto a priori, dove tutto è necessario, così il principio della connessione richiede universalità e necessità, quindi piena certezza; se no, non vi sarà punto una via per giungere alla verità. Quindi è assurdo opinare in matematica; si deve sapere, o astenersi da ogni giudizio. Altrettanto dicasi dei principii della moralità, non potendosi arrischiare un'azione su una semplice opinione che qualche cosa sia permessa; ma questo si deve sapere.

Nell'uso trascendentale della ragione, al contrario, l'opinione certo è troppo poco, la scienza troppo. Dal punto di vista semplicemente speculativo, noi dunque non possiamo qui giudicar punto; perchè le ragioni soggettive della credenza come quelle che possono produrre la fede, non meritano nelle questioni speculative alcuna approvazione, non potendo esse nè tenersi libere da ogni sussidio empirico, nè comunicarsi agli altri nello stesso grado.

Ma sopra tutto nel rapporto pratico la credenza teoricamente insufficiente può esser detta fede. Ora questo punto di vista pratico è o l'abilità, o la moralità; la prima pei fini arbitrari e accidentali, la seconda invece per quelli assolutamente necessari.

Una volta proposto un fine, le condizioni pel conseguimento di esso sono ipoteticamente necessarie. Questa necessità è soggettiva, ma pure solo relativamente sufficiente, se io non so punto altre condizioni, nelle quali il fine possa conseguirsi: laddove essa è sufficiente assolutamente e per ogni uomo se io so certamente, che nessuno può conoscere altre condizioni, che conducano allo scopo proposto. Nel primo caso la mia ipotesi e la mia credenza a certe condizioni è semplicemente contingente, nel secondo caso invece è una fede necessaria. Il medico per un malato in pericolo deve pur fare qualche cosa, ma egli non conosce la malattia. Guarda i fenomeni e giudica, poichè non sa di meglio, che sia una tisi. La sua fede è, anche a suo proprio giudizio, contingente, un altro potrebbe forse capitar meglio. Io chiamo una tale fede contingente, che è per altro a fondamento dell'uso reale dei mezzi per certe azioni, fede prammatica.

L'ordinaria pietra di paragone per vedere se qualche cosa, che uno afferma, sia una semplice persuasione, o almeno una convinzione soggettiva, cioè una ferma fede, è la scommessa. Spesso uno enuncia le sue proposizioni con una risolutezza così sicura e intollerabile, da parere abbia interamente deposto ogni tema d'errore. Una scommessa lo fa adombrare. A volte si vede che egli possiede bensì una persuasione da poter essere apprezzata per un ducato, ma non per dieci. Infatti egli arrischia il primo, ma, di fronte a dieci, comincia ad avvedersi di ciò che prima non avvertiva, essere cioè possibilissimo che ei si sia sbagliato. Se si pensa di doverci scommettere la felicità di tutta la vita, se ne va il nostro giudizio trionfale, diventiamo timidi, e cominciamo a scoprire che la nostra fede non va tanto in là. Così la fede prammatica ha sol-

tanto un certo grado, che secondo la differenza dell'interesse, che vi è in giuoco, può esser grande e può anche esser piccolo.

Ma poichè, quantunque in rapporto a un oggetto non possiamo nulla intraprendere, e la credenza dunque è meramente teoretica, noi tuttavia in molti casi possiamo concepire nel pensiero e immaginare un'impresa, per cui riteniamo di aver ragioni sufficienti, quando c'è un mezzo di stabilire la certezza della cosa; allora nei giudizi meramente teoretici c'è un *analogo del pratico*, alla cui credenza convien la parola *fede*, e che possiamo dire *fede dottrinale*. Se fosse possibile stabilirlo per mezzo di qualche esperienza, io potrei scommettere tutto il mio, che almeno in qualcuno dei pianeti che vediamo ci sono abitanti. Quindi dico, che non è una semplice opinione, ma una più salda fede (sulla cui esattezza arrischierei molti beni della vita), che vi sono anche abitanti di altri mondi.

Ora dobbiamo confessare, che la dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale. Infatti, quantunque, rispetto alla conoscenza teoretica del mondo, io non abbia nulla da *disporre*, che presupponga necessariamente questo pensiero come condizione delle mie spiegazioni dei fenomeni del mondo, ma io piuttosto sia costretto a servirmi della mia ragione come se tutto fosse solo natura: nondimeno l'unità finale è una così grande condizione dell'applicazione della ragione alla natura, che io, poichè inoltre l'esperienza me ne offre copiosamente esempi, non posso punto lasciarla da parte. Ma per questa unità io non conosco nessun'altra condizione, che ne faccia un filo conduttore nella scienza della natura, se non che io presuppongo, che una Intelligenza suprema abbia tutto ordinato secondo i fini più sapienti. Per conseguenza è una condizione di uno scopo accidentale bensì, ma tuttavia non irrilevante, cioè per avere una direzione nella ricerca della natura, presupporre un Creatore sapiente. La riuscita dei miei tentativi conferma anche così spesso l'uti-

lità di questo presupposto, senza che nulla possa esser addotto in contrario perentoriamente, che io dico troppo poco, se mi limito a dire opinione la mia credenza; ma in questo rapporto teoretico può anche dirsi, che io credo fermamente in Dio; ma allora questa fede in stretto senso non è più pratica, e deve esser detta piuttosto una fede dottrinale, che la teologia della natura (fisicoteologia) deve necessariamente produrre da per tutto. In vista appunto di questa sapienza, avuto riguardo all'eccellente corredo della natura umana e alla brevità della vita così inadeguata a esso, si può trovar egualmente un fondamento sufficiente per una fede dottrinale nella vita futura dell'anima umana.

L'espressione della fede è in tali casi un'espressione di discrezione dal punto di vista oggettivo, ma insieme tuttavia della fermezza della fiducia dal punto di vista soggettivo. Se qui volessi dire la credenza semplicemente teoretica anche soltanto un'ipotesi che io sia autorizzato ad ammettere, m'impegnerei così ad avere della natura d'una causa del mondo e di un altro mondo un concetto maggiore di quel che io non posso in realtà dimostrare; perchè ciò che io assumo magari solo come ipotesi debbo almeno conoscerlo nelle sue proprietà al punto da doverne immaginare, non il concetto, ma soltanto la esistenza. Il termine fede invece non si riferisce se non alla direzione, che mi dà una idea, e all'influsso soggettivo sullo sviluppo degli atti della mia ragione, che mi conferma in essa, sebbene io non sia in grado di renderne conto dal punto di vista speculativo.

Ma la semplice fede dottrinale ha in sè qualcosa di traballante; si è allontanati spesso da essa da difficoltà che si trovano nella speculazione, benchè sempre vi si ritorni immancabilmente da capo.

Ben altrimenti accade nella fede morale. Perchè in questa è assolutamente necessario, che qualche cosa deve accadere, cioè che io obbedisca in tutti i punti alla legge morale. Lo scopo qui è indispensabilmente fissato, e non

è possibile, secondo ogni mia veduta, se non una sola condizione, alla quale questo scopo si connette con tutti gli scopi, ed ha pertanto validità pratica: cioè, che vi sia un Dio e un mondo futuro; io so anche con tutta certezza, che niuno conosce altre condizioni, che conducano alla stessa unità dei fini sotto la legge morale. Ma poichè dunque la prescrizione morale è insieme massima mia (la ragione infatti vuole che essa deve esser tale), io crederò immancabilmente nell'esistenza di Dio e in una vita futura, e son sicuro che niente può far scuotere questa fede, poichè così sarebbero rovesciati i miei stessi principii morali, ai quali io non posso rinunziare senz'essere ai miei propri occhi degno di disprezzo.

In tal modo, dopo la delusione di tutte le mire ambiziose di una ragione vagante oltre i confini di ogni esperienza, ci resta ancora abbastanza perchè si abbia motivo di esser contenti dal punto di vista pratico. Certo, nessuno potrà vantarsi di sapere che c'è un Dio e una vita futura; perchè se egli lo sa, egli è appunto l'uomo che io cerco da un pezzo. Ogni sapere (quando riguarda un oggetto della semplice ragione) si può comunicare, e io potrei anche sperare di vedere estendersi, mercè il suo ammaestramento, il mio sapere in misura così meravigliosa. No, la convinzione non è certezza logica, ma certezza *morale*, e poichè essa riposa su fondamenti soggettivi (sentimento morale), così io non devo dir mai: è moralmente certo, che c'è un Dio ecc., ma: io *sono* moralmente certo ecc. Cioè: la fede in un Dio e in un altro mondo è talmente intrecciata col mio sentimento morale, che io, come non corro il rischio di perder questo, così non temo che possa mai essermi strappata quella.

La sola difficoltà, che qui s'incontra, è che questa fede razionale si fonda sul presupposto dei sentimenti morali. Se noi ce ne dipartiamo e prendiamo uno che rispetto alle leggi morali fosse affatto indifferente, la questione sollevata dalla ragione diventa semplicemente un problema per la speculazione, e allora può in verità reggersi tuttavia

su saldi fondamenti derivanti da analogia, ma non su fondamenti, cui debba arrendersi lo scetticismo più ostinato [1]. Ma non c'è in queste questioni uomo libero da ogni interesse. Perchè sebbene egli possa esser esente da quello morale per difetto di buoni sentimenti, resta tuttavia anche in questo caso quanto basta per fare che egli tema un'esistenza divina e un futuro. Perchè non vi occorre nulla più di questo, che ei non possa per lo meno addurre a pretesto nessuna certezza, che non ci sia nè un tale Ente nè una vita futura; per cui, — poichè ciò dovrebbe esser dimostrato dalla semplice ragione, quindi apoditticamente, — ei dovrebbe provare l'impossibilità di tutte e due le cose, ciò a cui nessun uomo ragionevole può mettersi. Sarebbe una fede negativa, che non potrebbe in vero produrre moralità e buoni sentimenti, ma pur qualcosa di analogo a essi: di impedire cioè energicamente lo scoppiar dei cattivi.

Ma questo è tutto ciò, si dirà, che la ragione conchiude quando spinge i suoi sguardi oltre i limiti della esperienza? non più che due articoli di fede? Tanto avrebbe potuto benissimo dire anche il senso comune, senza chiamare a consiglio su ciò i filosofi.

Io non voglio qui vantare il merito, che ha la filosofia verso la ragione umana per lo sforzo laborioso della sua critica, posto che l'esito dovesse trovarsi meramente negativo; perchè di ciò verrà ancora qualcosa a proposito nella sezione seguente. Ma desiderate voi dunque, che una conoscenza, che riguarda tutti gli uomini, debba trascendere il senso comune ed esservi svelata soltanto dai filosofi? Appunto quello che voi biasimate, è la migliore con-

---

1 Lo spirito umano (come io credo avvenga necessariamente a ogni essere ragionevole) prende un naturale interesse alla moralità, sebbene esso non sia intero e praticamente preponderante. Rafforzate e accrescete questo interesse, e troverete la ragione assai docile e anche più illuminata per unire allo interesse pratico anche lo speculativo. Ma se non vi prendete cura di ciò che da principio o almeno a mezza strada rende gli uomini buoni, non ne farete mai nè anche uomini sinceramente credenti. *(N. di K.)*

ferma della verità delle affermazioni precedenti, poichè esso scopre ciò che a principio non si poteva prevedere, cioè che la natura, in ciò che sta a cuore agli uomini senza differenza, non può essere incolpata di aver distribuito con parzialità i suoi doni, e che la più alta filosofia, rispetto ai fini essenziali della natura umana, non può portare più in là che non faccia la direzione che essa ha dato al senso comune.

CAPITOLO III

L'ARCHITETTONICA DELLA RAGION PURA.

Per architettonica intendo l'arte del sistema. Poichè l'unità sistematica è ciò che prima di tutto fa di una conoscenza comune una scienza, cioè di un semplice aggregato d'essa un sistema, l'architettonica è la dottrina della scientificità nella nostra conoscenza in generale, e però appartiene necessariamente alla dottrina del metodo.

Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze in generale non possono formare una rapsodia, ma devono costituire un sistema, in cui soltanto esse possono sostenere e promuovere i fini essenziali di quella[1]. Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto una idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso l'àmbito del molteplice nonchè il posto delle parti tra loro vien determinato a priori. Il concetto razionale scientifico contiene dunque il fine e la forma del tutto, che è ad esso corrispondente. L'unità del fine, a cui tutte le parti si riferiscono, riferendosi intanto, nell'idea del fine stesso, anche tra loro, fa che ciascuna parte non possa mancare nella conoscenza delle altre, e che non possa esserci alcuna addizione acci-

[1] Cioè, della ragione.

dentale, o alcuna grandezza indeterminata di perfezione, che non abbia i suoi limiti determinati a priori. Il tutto è quindi organizzato *(articulatio)* e non ammucchiato *(coacervatio)*; può crescere dall'interno (per *intussusceptionem)*, ma non dall'esterno (per *appositionem*), come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge nessun membro, ma, senza alterazione della proporzione, rende ogni membro più forte e più utile.

L'idea per l'esecuzione ha bisogno d'uno schema, ossia d'una molteplicità essenziale determinata a priori dal principio del fine e d'un ordine delle parti. Lo schema, che non è abbozzato secondo un'idea, cioè giusta il fine principale della ragione, ma empiricamente, secondo scopi che si presentano accidentalmente (la cui quantità non si può sapere anticipatamente), dà un'unità tecnica; ma quello, che non sorge se non da una idea (in cui la ragione fornisce i fini a priori e non li aspetta empiricamente), fonda un'unità architettonica. Non tecnicamente per la somiglianza del molteplice o per l'uso accidentale della conoscenza in concreto a ogni sorta di scopi arbitrari ed estrinseci, ma architettonicamente per l'affinità di esso molteplice e la derivazione da un unico fine supremo ed interno, che è ciò che primieramente rende possibile il tutto, può sorgere quello, che noi diciamo scienza; il cui schema deve contenere, in conformità dell'idea, cioè a priori, il quadro (monogramma) e la divisione del tutto nelle sue membra, e deve distinguere questo, con certezza e secondo principii, da tutti gli altri.

Nessuno tenti di fare una scienza senza avere un'idea a base. Se non che nell'elaborazione di essa lo schema, e la stessa definizione, che uno a principio dà della sua scienza, molto raramente corrisponde alla sua idea, perchè questa è nella ragione come un germe, in cui tutte le parti sono non ancora sviluppate e nascoste in modo da potersi a stento riconoscere all'osservazione microscopica. E però le scienze, poichè sono pure tutte concepite dal punto di vista d'un certo interesse generale, vanno chia-

rite e determinate non secondo la descrizione, che ne dà il loro creatore, sibbene secondo l'idea che, dall'unità naturale delle parti, che egli ha messe insieme, si trova fondata nella ragione stessa. Perchè allora si troverà che il creatore e spesso ancora i suoi più tardi seguaci sbagliano intorno a un'idea, che essi non hanno chiarita a se stessi, e quindi non possono determinare il contenuto speciale, l'articolazione (unità sistematica) e i limiti della scienza.

È triste che soltanto dopo aver lungo tempo, dietro la guida di un'idea che giace nascosta in noi, raccolte rapsodisticamente molte conoscenze ad essa relative, a guisa di materiali da costruzione, e messele magari insieme per lungo tempo tecnicamente, diventa possibile per noi veder l'idea in piena luce e abbozzare un tutto secondo gli scopi della ragione architettonicamente. I sistemi paiono, come i vermi, essere nati per una *generatio aequivoca* dal semplice concorso di concetti raccolti insieme, da prima staccati, poi col tempo formati completamente, quantunque avessero tutti il loro schema, come germe originario, nella ragione che semplicemente si sviluppa; e perciò non soltanto ciascuno per sè è organato secondo un'idea, ma inoltre tutti a lor volta sono tra loro riuniti in un sistema di conoscenza umana e permettono un'architettonica di tutto il sapere umano; la quale, oggi che già tanta materia è stata raccolta o può esser presa dalle rovine delle antiche costruzioni crollate, non soltanto sarebbe possibile, ma non sarebbe nè anche tanto difficile. Noi ci contentiamo di completare la nostra opera, ossia unicamente di abbozzare l'architettonica di tutta la conoscenza derivante dalla ragion pura, e non cominciamo se non dal punto, in cui l'universal radice della nostra facoltà conoscitiva si divide e caccia fuori due ceppi uno dei quali è la ragione. Io poi intendo qui per ragione l'intera facoltà conoscitiva superiore, contrapponendo quindi il razionale all'empirico.

Se prescindo da ogni contenuto di conoscenza, considerata oggettivamente, ogni conoscenza allora soggettiva-

mente è o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principiis*. Una conoscenza originariamente data, donde che sia, in chi la possiede, è storica se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata data, vuoi per immediata esperienza o narrazione, o anche per istruzione (conoscenze generali). Quindi chi abbia propriamente imparato un sistema di filosofia, per es., il wolffiano, quantunque abbia nella testa tutti i principii, schiarimenti e dimostrazioni, nonchè la divisione di tutta quanta la dottrina, e possa quasi contar tutto sulle dita, pure non ha altro che una compiuta conoscenza storica della filosofia di Wolff: egli sa e giudica solo quanto gli fu dato. Se gli combattete una definizione, egli non sa dove prenderne un'altra. Egli ha imitato una ragione estranea; ma la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva, cioè la conoscenza non è provenuta in lui d a l l a ragione; e benchè quella oggettivamente fosse assolutamente una conoscenza razionale, pure soggettivamente è meramente storica. Egli ha ben capito e ritenuto, cioè imparato; ed è una maschera di gesso d'uomo vivo. Le conoscenze razionali, che son tali oggettivamente (cioè che possono a principio provenire soltanto dalla vera e propria ragione dell'uomo) possono portare poi questo nome anche soggettivamente solo quando siano attinte dalle fonti generali della ragione, da cui può scaturire insieme la critica e fin la reiezione di ciò che si è imparato; cioè da principii.

Ora, ogni conoscenza razionale o è conoscenza ricavata dai concetti, o dalla costruzione dei concetti: la prima si dice filosofia, la seconda matematica. Della distinzione intrinseca di entrambe io ho già trattato nel primo capitolo. Una conoscenza dunque può essere oggettivamente filosofica e pure soggettivamente storica, come nella maggior parte degli scolari e in tutti coloro che non vanno mai al di là della scuola e restano tutta la vita scolari. Ma è strano, che la conoscenza matematica, comunque appresa, può tuttavia anche soggettivamente valere come cono-

scenza razionale; e in essa non ha luogo una distinzione come nella conoscenza filosofica. La causa è, che le fonti conoscitive, da cui il maestro soltanto può attingere, non si trovano se non nei principii essenziali e genuini della ragione, e quindi dallo scolaro non possono esser prese d'altronde, nè in alcun modo contrastate; e questo perchè avviene qui l'uso della ragione soltanto in concreto, benchè tuttavia a priori, cioè nell'intuizione pura, e appunto perciò scevra d'errore, ed esclude ogni confusione ed errore. Tra tutte dunque le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia (salvo storicamente); ma, per ciò che concerne la ragione, tutt'al più si può imparare a filosofare.

Ora il sistema di ogni conoscenza filosofica è la filosofia. La si deve ammettere oggettivamente, se per essa s'intende il modello del giudizio di tutt'i tentativi di filosofare, il quale[1] deve servire a giudicare ogni filosofia soggettiva, la cui costruzione è spesso così varia e così mutevole. In questo modo la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma a cui si cerca di accostarsi per diverse vie finchè non sia scoperto l'unico sentiero che il senso non lasciava vedere, e che giunga a rendere la copia, finora difettosa, pari, per quanto è concesso agli uomini, al modello. Fin qui non si può imparare alcuna filosofia; perchè dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione de' suoi principii generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principii stessi alle loro sorgenti e di conformarli o rifiutarli.

Ma fin qui il concetto della filosofia non è se non un concetto scolastico, ossia il concetto di un sistema

---

1 *Welche* (femminile) si riferisce a *Beurtheilung* = giudizio; ma il Rosenkranz propose la variante: *welches* (neutro), che si riferirebbe a « modello ». Il Wille (*Kantst.*, IV, 315) propose col solito arbitrio di togliere *der Beurtheilung* (del giudizio).

della conoscenza, che è cercata solo come scienza, senz'altro fine che l'unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza. Ma non c'è ancora un concetto cosmico *(conceptus cosmicus)*, che sia stato sempre a fondamento di questa denominazione segnatamente, quando, per dir così, lo si personificava e lo si raffigurava nell'ideale del filosofo come un modello. Da questo aspetto la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana *(teleologia rationis humanae)*; e il filosofo non è un ragionatore, ma il legislatore dell'umana ragione. In questo significato, sarebbe orgoglio dirsi da se stesso filosofo, e pretendere di aver agguagliato il modello, che è soltanto ideale.

Il matematico, il naturalista, il logico, per quanti eccellenti progressi possano fare i primi anche in generale nella conoscenza razionale, i secondi particolarmente nella conoscenza filosofica, pure non sono se non ragionatori. C'è ancora un maestro nell'ideale, che riunisce tutti questi e li adopra come strumenti per promuovere i fini essenziali della umana ragione. Soltanto costui dovremmo dire filosofo; ma poichè esso non si trova in nessun luogo, e la idea invece della sua legislazione si trova da per tutto nella ragione umana, conviene attenerci unicamente a questa, e determinare più precisamente che cosa la filosofia, secondo questo concetto cosmico [1], prescrive per l'unità sistematica dal punto di vista dei fini.

Ora, la legislazione della ragione umana (filosofia) ha due oggetti, la natura e la libertà, e abbraccia quindi tanto la legge naturale, quanto anche la legge morale, da prima in due separati, ma da ultimo in un unico sistema filosofico. La filosofia della natura si rivolge a tutto ciò che è; quella dei costumi, soltanto a ciò che dev'essere.

---

[1] Concetto cosmico qui vuol dire il concetto che riguarda quello che interessa necessariamente ognuno: e però io determino il fine d'una scienza secondo concetti scolastici, quando essa vien considerata soltanto come un'abilità per certi fini arbitrari. *(N. di K.)*

Tutta la filosofia poi è conoscenza derivante dalla ragion pura, o conoscenza razionale derivante da principii empirici. La prima si dice filosofia pura, la seconda empirica.

Ora, la filosofia della ragion pura o è propedeutica (esercitazione preliminare), la quale studia la facoltà della ragione rispetto a ogni conoscenza pura a priori, e dicesi critica; o, in secondo luogo, sistema della ragion pura (scienza), tutta la conoscenza filosofica (sia vera, sia apparente) derivante dalla ragion pura nella connessione sistematica, e dicesi metafisica; quantunque questo nome possa anche darsi a tutta la filosofia della ragion pura, compresa la critica, per raccogliere così tutta insieme la ricerca di quanto può esser conosciuto a priori, nonchè anche l'esposizione di quel che costituisce un sistema di conoscenze filosofiche pure di questa specie, ma che è distinto da ogni uso empirico come dall'uso matematico.

La metafisica si divide in metafisica dell'uso speculativo e metafisica dell'uso pratico della ragion pura, ed è quindi o metafisica della natura, o metafisica dei costumi. La prima abbraccia tutti i principii razionali puri derivanti dai semplici concetti (quindi con esclusione della matematica) della conoscenza teoretica di tutte le cose; la seconda i principii, che determinano a priori e rendono necessario il fare e il non fare. Ora, la moralità è l'unica legalità delle azioni, che può esser ricavata del tutto a priori da principii. Quindi la metafisica dei costumi è propriamente la morale pura, a base della quale non c'è un'antropologia (una condizione empirica). La metafisica della ragione speculativa, è ciò che si vuol dire in senso stretto metafisica; ma in quanto la morale pura appartiene a un ramo a parte dèlla conoscenza umana e filosofica derivante dalla ragion pura, noi le vogliamo mantenere quella denominazione, benchè qui la mettiamo da parte come non pertinente per ora al nostro scopo.

È della più straordinaria importanza isolare le cono-

scenze, che, secondo la loro specie e secondo la loro origine, sono diverse dalle altre; e diligentemente impedire che si mescolino con le altre, con cui nell'uso sono ordinariamente congiunte. Quello che fanno il chimico con l'analisi delle materie e il matematico con la sua teoria delle grandezze pure, spetta ancor più al filosofo, affinchè possa determinare sicuramente la parte che uno speciale modo di conoscenza ha nell'uso vagante dell'intelletto, il suo proprio valore ed influsso. Quindi la ragione umana, da che ha pensato, o piuttosto riflettuto, non ha potuto mai fare a meno di una metafisica, benchè per altro essa non abbia potuto esporla abbastanza depurata da ogni elemento estraneo. L'idea di una tale scienza è antica quanto la ragione umana speculativa; e quale ragione non specula, in modo scolastico o popolare? Si deve intanto confessare, che la distinzione dei due elementi della nostra conoscenza, dei quali gli uni sono del tutto a priori in nostro potere, gli altri possono prendersi soltanto a posteriori dalla esperienza, anche in pensatori di professione rimase soltanto assai oscura; e quindi non poteva mai produrre la delimitazione di una specie a parte di conoscenza, e però nè anche la schietta idea di una scienza, che così a lungo e tanto ha travagliato l'umana ragione. Quando si diceva: la metafisica è la scienza dei primi principii della ragione umana, si metteva in rilievo così, non una specie del tutto particolare; ma soltanto un grado rispetto all'universalità, per cui la metafisica non poteva distinguersi chiaramente da quello che è empirico; perchè anche tra i principii empirici ve n'ha alcuni più universali e più alti di altri; e nella serie di una subordinazione di questo genere (in cui non si distingue ciò che è conosciuto del tutto a priori, e ciò che soltanto a posteriori) dove si farà il taglio, che distingua la p r i m a parte coi membri superiori, dall'ultima p a r t e coi subordinati? Che si direbbe se la cronologia non potesse designare le epoche del mondo se non dividendole in primi secoli e in secoli successivi? Si potrebbe domandare: Il quinto, il decimo

secolo, ecc. appartiene anch'esso ai primi? E così io domando: Il concetto dell'esteso appartiene alla metafisica? Se voi rispondete: Sì, — Ebbene, ma anche quello del corpo? Sì. — E quello del corpo fluido? — Voi vi adombrate, perchè se si va oltre, tutto apparterrà alla metafisica. Di qui si vede, che il semplice grado della subordinazione (dal particolare al generale) non può determinare i limiti di una scienza, sibbene, nel nostro caso, la totale eterogeneità e anche diversità d'origine. Ma ciò che da un altro lato abbuiava l'idea fondamentale della metafisica, era che essa, come conoscenza a priori, dimostrava con la matematica una certa affinità, la quale veramente, per ciò che concerne l'origine a priori, genera tra loro una mutua parentela; ma in quanto al modo di conoscenza, per concetti in quella, di contro al modo di giudicare soltanto per costruzione di concetti a priori, in questa, e però in quanto alla differenza di una conoscenza filosofica da una conoscenza matematica si dimostra una così decisa eterogeneità, che si è sempre, per dir così, sentita, ma non si è mai saputo ridurre a criteri evidenti. Ond'è accaduto che, fallendo gli stessi filosofi nello svolgimento dell'idea della loro scienza, l'elaborazione di essa non poteva avere un fine determinato e una norma sicura, e che, con un disegno così arbitrario, ignoranti della via, che dovevano prendere, e sempre in contrasto circa le scoperte che ciascuno per suo conto pretendeva di aver fatte, fecero cadere la loro scienza in disistima da prima presso gli altri, e da ultimo perfino appo se stessi.

Ogni conoscenza pura a priori, dunque, in virtù della speciale facoltà conoscitiva in cui essa può avere soltanto sua sede, costituisce una speciale unità, e la metafisica è quella filosofia, che deve esporre codesta conoscenza in tale unità sistematica. La parte speculativa di essa, che si è appropriato di preferenza tal nome, ossia quella che noi diciamo metafisica della natura e che esamina per concetti tutto quello che è (non quello, che dev'essere), vien poi divisa nel seguente modo.

La metafisica, in senso stretto, consta della filosofia trascendentale e della fisiologia della ragion pura. La prima studia soltanto l'intelletto e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e principii, che si riferiscono ad oggetti in generale, senza ammettere oggetti, che sarebbero dati *(ontologia)*; la seconda studia la natura, cioè l'insieme degli oggetti dati (siano essi dati ai sensi, o se si vuole, da un'altra specie di intuizione), ed è quindi fisiologia (benchè soltanto *rationalis*). Ma l'uso della ragione in questo studio razionale della natura è fisico o iperfisico, o meglio: o immanente o trascendente. Il primo si rivolge alla natura, in quanto la sua conoscenza può applicarsi all'esperienza *(in concreto)*; il secondo a quella connessione degli oggetti dell'esperienza che trascende ogni esperienza. Questa fisiologia trascendente ha quindi ad oggetto o una connessione interna o una esterna, le quali per altro vanno entrambe di là da ogni esperienza possibile: quella è la fisiologia della natura universale, cioè cosmologia trascendentale: questa, del rapporto di tutta la natura con un essere al di sopra della natura, cioè la teologia trascendentale.

La fisiologia immanente, invece, considera la natura come il complesso di tutti gli oggetti dei sensi, e però in quanto essa è data a noi, sibbene solo secondo condizioni a priori, nelle quali essa può in generale esserci data. V'ha poi due sole specie di oggetti di essi: 1° Gli oggetti dei sensi esterni, quindi il complesso di essi, la natura corporea. 2° L'oggetto del senso interno, l'anima, e, giusta i fondamentali concetti di essa in generale, la natura pensante. La metafisica della natura corporea dicesi fisica, ma, poichè si limita a'principii della sua conoscenza a priori, fisica razionale. La metafisica della natura pensante dicesi psicologia, e, per la ragione detta, qui è da intendere solo la conoscenza razionale.

Sicchè il sistema intero della metafisica consta di quattro parti principali: 1° ontologia; 2° fisiologia razionale; 3° cosmologia razionale; 4° teologia razio-

nale. La seconda parte, cioè la dottrina della natura della ragion pura, comprende due suddivisioni: la *physica rationalis* [1], e la *psycologia rationalis*.

L'idea originaria di una filosofia della ragion pura prescrive essa stessa questa partizione: essa è dunque fatta architettonicamente, conforme a' suoi fini essenziali, e non soltanto tecnicamente, secondo affinità percepite accidentalmente e quasi per un caso fortunato; ma appunto perciò ell'è anche immutabile e legislatoria. Ma vi sono alcuni punti, che potrebbero far nascere qualche difficoltà e scuotere la convinzione della sua regolarità.

In primo luogo, come posso io sperare una conoscenza a priori, cioè una metafisica di oggetti, se essi son dati ai nostri sensi, e quindi a posteriori? e com'è possibile conoscere secondo principii a priori la natura delle cose e pervenire a una fisiologia razionale? La risposta è: noi dall'esperienza non prendiamo più di quanto è necessario a darci un oggetto e del senso esterno e dell'interno. La prima cosa ha luogo mediante il semplice concetto di materia (estensione impenetrabile e senza vita), la seconda mediante il concetto di una natura pensante (nell'interna rappresentazione empirica: Io penso). Del resto in tutta la metafisica degli oggetti noi dovremmo astenerci affatto da tutti i principii empirici, che potrebbero, oltre il concetto, aggiungere una qualche esperienza per giudicare quindi qualche cosa sopra questi oggetti.

In secondo luogo: dove resta poi la psicologia empirica, che ha sempre preteso il suo posto nella metafisica,

---

1 Non si creda che con questa espressione io intenda ciò che si dice comunemente *physica generalis*, e che è più matematica che filosofia della natura Perchè la filosofia della natura è affatto separata dalla matematica, e se anche è ben lontana dal fornire vedute così ampie come questa, è tuttavia molto importante rispetto alla critica della conoscenza pura dell' intelletto in generale applicabile alla natura; e in mancanza di essa i matematici stessi, aderendo a certi concetti volgari, in realtà metafisici, hanno senza accorgersene guastato la fisica con ipotesi, che ad una critica di questi principii si dileguano, senza pregiudicare pertanto l'uso della matematica in questo campo (che è affatto indispensabile). *(N. di K.)*

e della quale ai nostri tempi si sono sperate sì gran cose a schiarimento di questa, dopo che s'ebbe dismessa la speranza di stabilire a priori qualcosa di concludente? Io rispondo: essa viene dove dev'essere collocata la fisica vera e propria (empirica), cioè nella parte della filosofia applicata, per cui la filosofia pura contiene i principii a priori, e che adunque dee essere congiunta veramente con quella, ma non confusa. La psicologia empirica pertanto dev'essere interamente bandita dalla metafisica, e già ne è interamente esclusa dall'idea di essa. Nondimeno, le si dovrà sempre, secondo l'uso scolastico, concedere in essa un posticino (benchè solo come episodio), e ciò per motivi economici, poichè essa non è ancora tanto ricca, da formare da sola uno studio a sè; è tuttavia troppo importante, perchè la si possa respingere affatto, o annetterla ad altro, con cui avrebbe ancor meno parentela che con la metafisica. È dunque nient'altro che uno straniero ospitato da tanto, e al quale si concede un soggiorno per qualche tempo, fino a che egli potrà accasarsi da sè in una particolareggiata antropologia (analogo della fisica empirica).

Questa è dunque l'idea generale della metafisica, la quale, per esserne sperato più che ragionevolmente se ne potesse attendere, ed essersi essa stessa dilettata per lungo tempo di belle aspettazioni, è caduta alla fine nell'universale disistima, poichè ognuno è rimasto deluso nella sua speranza. Da tutto il corso della nostra critica ognuno si sarebbe abbastanza convinto, che, sebbene la metafisica non possa essere il fondamento della religione, essa tuttavia deve restare sempre il suo scudo, e che la ragione umana, la quale già per l'avviamento della sua natura è dialettica, non può mai fare a meno di questa scienza, che la modera, e con una conoscenza scientifica e pienamente rischiaratrice di se stessa tien lontane le devastazioni che altrimenti una ragione speculativa senza legge apporterebbe immancabilmente così nella morale come nella religione. Si può dunque esser sicuri, per quanto facciano gli aspri e i severi quelli, che non sanno giudicare una scienza

secondo la sua natura, ma soltanto da' suoi effetti accidentali, che si ritornerà sempre a lei, come a un'amante che si sia rotta con noi; poichè la ragione, trattandosi qui de' suoi fini essenziali, deve lavorare senza posa a un solido sapere o alla distruzione delle buone conoscenze precedenti.

La metafisica dunque della natura e dei costumi, sopra tutto la critica della ragione arrischiantesi sulle sue proprie ali, la quale va innanzi come esercizio preliminare (propedeutica), costituiscono da sole quello che possiamo dire nel senso schietto filosofia. Questa riferisce tutto alla saggezza, ma per la via della scienza, l'unica che, una volta aperta, non si chiude più, e non permette smarrimenti. La matematica, la fisica, la stessa conoscenza empirica dell'uomo hanno un alto valore come mezzo in gran parte per fini accidentali, da ultimo tuttavia per fini necessari ed essenziali dell'umanità, ma allora soltanto mediante una conoscenza razionale per semplici concetti, la quale, si denomini come si vuole, non è propriamente altro che metafisica.

Sicchè la metafisica è il complemento di ogni cultura della ragione umana; complemento indispensabile, ancorchè si metta da parte il suo influsso come scienza su certi fini determinati. Essa infatti considera la ragione nei suoi elementi e nelle sue massime supreme, che devono essere, a lor volta, a fondamento della possibilità di alcune scienze e all'uso di tutte. Che essa, come semplice speculazione, serva più a impedire gli errori, che ad estendere la conoscenza, ciò non pregiudica il suo valore, ma le conferisce piuttosto dignità e autorità in grazia della censura che assicura l'ordine pubblico, l'accordo e perfino il buono stato della repubblica scientifica, a' cui lavori animosi e fecondi impedisce di deviare dal fine principale, della felicità universale.

CAPITOLO IV

La storia della ragion pura.

Questo titolo qui non sta se non a indicare un posto, che resta nel sistema, e che dev'essere riempito in avvenire. Io mi contento di gettare, da un punto di vista meramente trascendentale, ossia della natura della ragion pura, un'occhiata fugace all'insieme de' suoi lavori passati, che mi presenta certamente allo sguardo taluni edifici, ma soltanto in rovina.

È abbastanza degno di nota, benchè naturalmente non possa accadere altrimenti, che gli uomini, nell'infanzia della filosofia, abbiano cominciato di là, dove noi piuttosto dovremmo finire: cioè a studiare da prima la conoscenza di Dio e la speranza o almeno la natura di un altro mondo. Per quanto rozzi potessero essere i concetti religiosi, che furono importati dagli antichi usi, sopravvissuti nello stato barbaro dei popoli, essi non impedivano alla parte più illuminata di dedicarsi a libere ricerche su questi oggetti; e si vede facilmente che non può esserci un modo più solido e più sicuro di piacere alla Potenza invisibile che governa il mondo, per essere almeno beato in un altro mondo, che la buona condotta. La teologia quindi e la morale furono i due motivi, o meglio i due punti di riferimento di tutte le varie ricerche razionali, a cui non si cessò più in sèguito di dedicarsi. La prima intanto fu quella propriamente che trascinò la mera ragione speculativa a poco a poco all'occupazione che più tardi divenne cotanto famosa, sotto il nome di metafisica.

Io non sto ora a distinguere i tempi, in cui occorse questa o quella trasformazione della metafisica, ma voglio rappresentare in un rapido compendio soltanto la differenza dell'idea, che diè occasione alle rivoluzioni più ca-

pitali. E quivi trovo un triplice fine, per cui sorsero i principali cangiamenti su questo teatro di lotte.

1° Rispetto all'oggetto di ogni nostra conoscenza di ragione, alcuni filosofi sono stati semplicemente sensualisti, altri intellettualisti. Epicuro si può dire il filosofo del senso; Platone, capo della parte intellettuale. Ma questa distinzione di scuole, per sottile che sia, era già cominciata nei tempi più antichi, e s'è mantenuta a lungo ininterrottamente. Quelli della prima scuola affermavano che soltanto negli oggetti dei sensi c'è realtà, tutto il resto è immaginazione; quelli della seconda dicevano, al contrario: nei sensi non c'è se non apparenza, soltanto l'intelletto conosce il vero. I primi per altro non contrastavano ai concetti dell'intelletto una realtà, ma questa realtà per loro era solamente logica, laddove per gli altri era mistica. Quelli ammettevano concetti intellettuali, ma oggetti soltanto sensibili. Questi pretendevano che i veri oggetti fossero soltanto intelligibili, e affermavano una intuizione di un intelletto puro non accompagnato da nessun senso, e, a loro avviso, soltanto confusa.

2° Rispetto all'origine delle conoscenze pure della ragione, se esse derivino dalla esperienza, o se indipendentemente da lei abbiano la loro sorgente nella ragione, Aristotele può essere considerato come il capo degli empirici, Platone invece dei noologisti. Locke, che nei nuovi tempi seguì il primo, e Leibniz, che seguì l'ultimo (sebbene allontanandosi abbastanza dal sistema mistico di lui), non hanno potuto in questa controversia portare ancora a una soluzione. Almeno Epicuro, dalla sua parte, si comportò, rispetto al suo sistema sensualistico, molto più conseguentemente (poichè egli non si spinse mai con le sue deduzioni oltre i limiti dell'esperienza) di Aristotele e Locke (specialmente di quest'ultimo), il quale, dopo che ha ricavati tutt'i concetti e principii dall'esperienza, nell'uso di essi va tant'oltre, da affermare che l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima (sebbene questi due

oggetti siano affatto fuor dei limiti di una possibile esperienza) si può dimostrarle con la stessa evidenza di qual sia teorema matematico.

3° Rispetto al metodo, esso dev'essere un procedimento secondo principii. Ora il metodo che domina in questo speciale ordine di ricerche, si può dividere in naturalistico e scientifico. Il naturalista della ragion pura assume per principio, che per mezzo della ragione comune senza scienza (che egli dice ragione sana) si può, rispetto alle questioni più sublimi che costituiscono il còmpito della metafisica, conchiuder più che per mezzo della speculazione. Afferma quindi, che si può determinare con maggior sicurezza la grandezza e la distanza della luna ad occhio, anzi che pel tramite della matematica. L'è una semplice misologia, impostata su principii, e, ciò che è il colmo dell'assurdo, l'abbandono di ogni mezzo dell'arte vantato come un metodo proprio, per estendere le proprie conoscenze. Perchè, quanto ai naturalisti per difetto di maggiori conoscenze, questo non si può ragionevolmente imputar loro a biasimo. Essi seguono la ragione umana, senza vantarsi della loro ignoranza come metodo, che debba contenere il segreto per tirar su la verità dal pozzo profondo di Democrito.

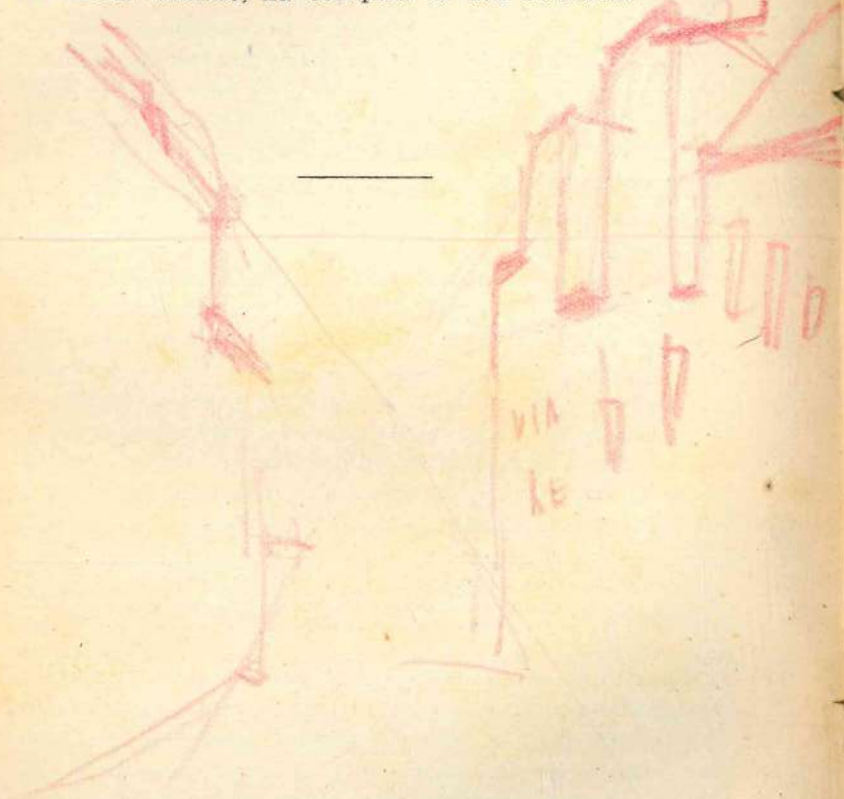
...quod sapio, satis est mihi: non ego curo
Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.

PERS.[1]

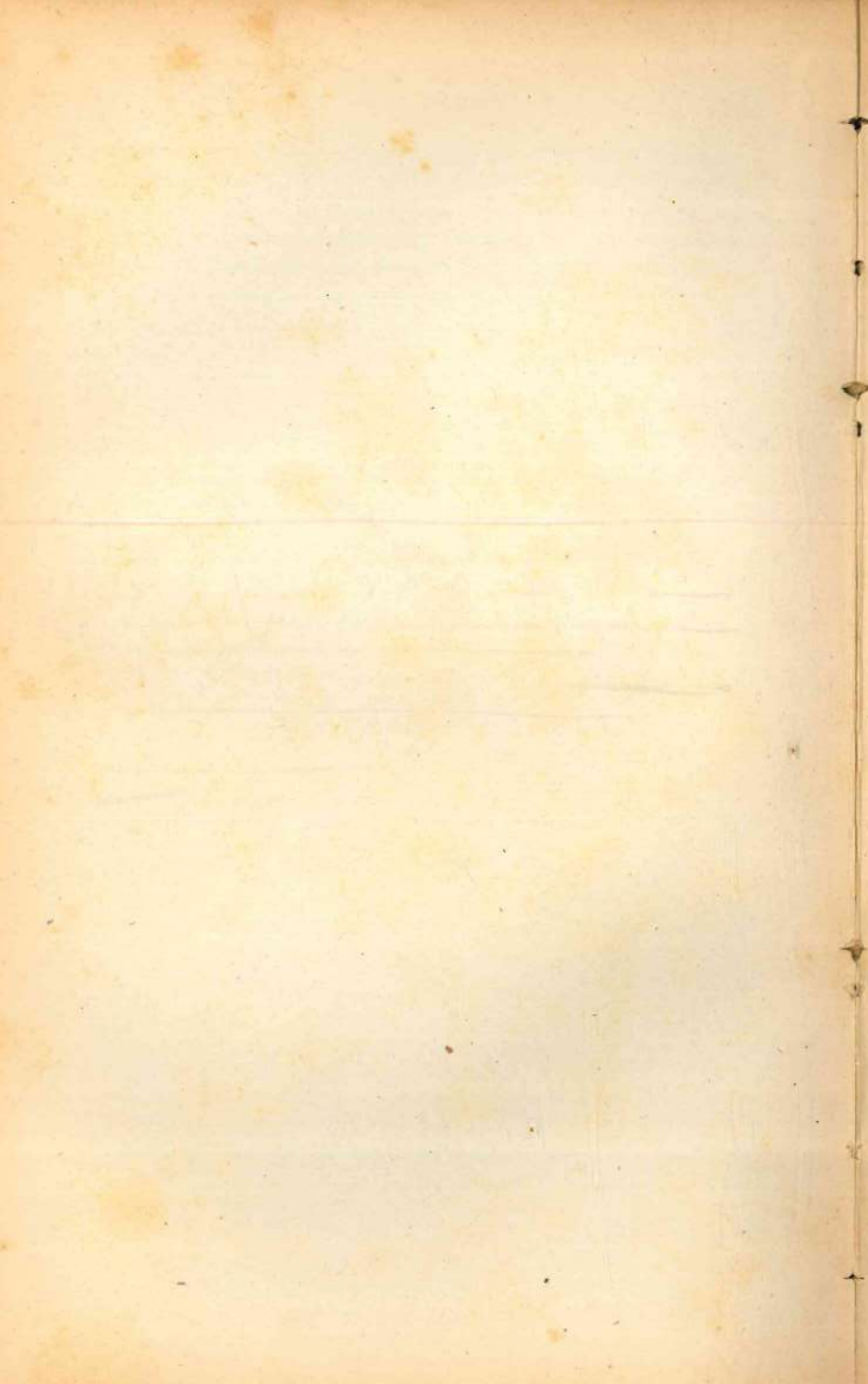
Quanto ora agli osservatori di un metodo scientifico, essi hanno qui la scelta tra il dommatico e lo scettico, ma in ogni caso tuttavia l'obbligo di procedere sistematicamente. Se io qui, rispetto ai primi, nomino il celebre Wolff, per i secondi David Hume, posso tacere di tutti gli altri, pel mio scopo presente. Soltanto, la via critica è ancora aperta. Se il lettore ha avuto la compiacenza e la pazienza di percorrerla in mia compagnia, egli ormai

---

1 PERSIO, *Sat.* III, 78-9. Il testo dice: « quod satis est sapio mihi ».

può giudicare, ove a lui piacesse di contribuirvi per la sua parte, se per fare di questo sentiero una via regia, non possa, quello che molti secoli non poterono fare, ottenersi al cadere del presente: condurre l'umana ragione alla piena soddisfazione rispetto a ciò che in ogni tempo, ma finora indarno, ha occupato la sua curiosità.

APPENDICE

BRANI DELLA PRIMA EDIZIONE
ESCLUSI DALLA SECONDA

I

DEDUZIONE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTO[1]

SEZIONE SECONDA

Dei principii a priori della possibilità dell'esperienza.

Che un concetto debba esser derivato e riferirsi a un oggetto affatto a priori, sebbene non appartenga per se stesso al concetto di un'esperienza possibile, nè consti di elementi di esperienza possibile, è del tutto contraddittorio e impossibile. Giacchè esso non avrebbe nessun contenuto, poichè non gli corrisponderebbe nessuna intuizione, costituendo le intuizioni in generale, onde ci posson esser dati gli oggetti, il campo o l'oggetto tutto quanto dell'esperienza possibile. Un concetto a priori, che non si riferisse ad esse, sarebbe soltanto la forma logica di un concetto, ma non il concetto stesso, per cui sarebbe pensato qualcosa.

Se dunque vi sono concetti puri a priori, essi certamente non possono contenere niente di empirico; ma devono nondimeno essere pure condizioni a priori di una possibile esperienza, quasi ciò in cui può soltanto poggiare la realtà oggettiva di essa.

Se si vuol quindi sapere, come siano possibili concetti puri dell' intelletto, si deve indagare quali sono le condizioni a priori, da cui dipende la possibilità dell'esperienza, e che sono a fondamento di essa, se bene si astragga da

---

1 Cfr. parte I, p. 135 n. 2.

ogni elemento empirico dei fenomeni. Un concetto, che esprima questa condizione formale e oggettiva dell'esperienza universalmente e sufficientemente, si dirà concetto puro dell'intelletto. Se io ho concetti puri dell'intelletto, io posso anche ben concepire oggetti, che sono forse impossibili, fors'anche possibili in sè, ma che non possono esser dati in nessuna esperienza, in quanto nella connessione di quei concetti può esser tralasciato qualcosa, che pure fa parte necessariamente della condizione di una esperienza possibile (concetto d'uno spirito), o i concetti puri dell'intelletto possono in qualche modo essere estesi al di là di quel che possa abbracciare l'esperienza (concetto di Dio). Ma gli e l e m e n t i di tutte le conoscenze a priori, fin delle invenzioni arbitrarie ed assurde, non possono invero esser desunti dalla esperienza (chè altrimenti non sarebbero conoscenze a priori), ma debbono sempre contenere le condizioni pure a priori di una possibile esperienza e di un oggetto di essa; chè altrimenti non solo per mezzo di esse non si penserebbe nulla, ma esse stesse senza dati non potrebbero nè anche sorgere mai nel pensiero.

Ora questi concetti, che contengono a priori il pensiero puro di ogni esperienza, noi li troviamo nelle categorie, ed è già una sufficiente deduzione di esse e una giustificazione della loro validità oggettiva, se noi possiamo dimostrare, che soltanto per loro mezzo un oggetto può esser pensato. Ma poichè in un tal pensiero è impiegato più che la sola facoltà di pensare, ossia l'intelletto, e questo stesso, in quanto facoltà conoscitiva che deve riferirsi ad oggetti, ha bisogno appunto di un chiarimento circa la possibilità di tale riferimento, così noi dobbiamo innanzi esaminare le fonti soggettive, che formano i fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza, non secondo la loro natura empirica, bensì secondo quella trascendentale.

Se ogni rappresentazione particolare fosse affatto estranea, e per dir così isolata e separata da queste, non darebbe mai qualcosa com'è la conoscenza, la quale è una totalità di rappresentazioni comparate e connesse. Se

io dunque attribuisco al senso, per il fatto che esso contiene nella sua intuizione una molteplicità, una sinossi, a questa corrisponde sempre una sintesi, e la recettività può rendere possibili delle conoscenze se congiunta con la spontaneità. Ma questa è il principio di una triplice sintesi, che si ha necessariamente in ogni esperienza: cioè dell'apprensione delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nella intuizione, della riproduzione di esse nell'immaginazione e della loro ricognizione nel concetto. Ora queste menano a tre fonti soggettive di conoscenza, che rendono possibile l'intelletto e per mezzo di questo ogni esperienza come prodotto empirico dell'intelletto.

Avvertenza preliminare.

La deduzione delle categorie è legata a tante difficoltà, ed obbliga a penetrare così profondamente nei primi principii della possibilità della nostra conoscenza, che io, per evitare la prolissità d'una teoria completa, e intanto non trascurar nulla in una ricerca così necessaria, ho trovato opportuno preparare coi seguenti quattro numeri, anzi che istruire, il lettore; e soltanto nella terza sezione prossima presentare sistematicamente la trattazione di questi elementi dell'intelletto. Perciò il lettore non si lascerà respingere qui dalla oscurità, che in una via, che ancora non è stata mai battuta, è da principio inevitabile, ma che, come io spero, nella detta sezione deve rischiararsi fino a una luce completa.

1. Della sintesi dell'apprensione nella intuizione.

Le nostre rappresentazioni, donde che vengano, e sieno effetto dell'influsso delle cose esterne, o di cause interne, sien derivate a priori, o empiricamente come fenomeni, appartengono sempre come modificazioni dello spirito al

senso interno, e, come tali, tutte le nostre conoscenze infine sono soggette alla condizione formale del senso interno, il tempo, come quello in cui tutte quante devono essere ordinate, unificate e messe in rapporto. Questa è un'osservazione generale, che si deve assolutamente mettere a fondamento di quel che segue.

Ogni intuizione contiene in sè un molteplice, che tuttavia non potrebbe esser rappresentato come tale, se lo spirito non distinguesse il tempo nella serie successiva delle impressioni; giacchè, in quanto contenuta in un istante, ogni rappresentazione non può mai essere altro che assoluta unità. Ora, affinchè da questo molteplice sorga l'unità dell'intuizione (come presso a poco nella rappresentazione dello spazio), è necessario primieramente il trascorrere del molteplice e poi il raccoglimento di esso, operazione che io dico sintesi dell'apprensione, poichè essa è indirizzata direttamente all'intuizione, che offre bensì un molteplice, ma questo come tale e come contenuto in una rappresentazione non può essere mai realizzato senza l'intervento di una sintesi.

Ora questa sintesi dell'apprensione deve esercitarsi a priori, ossia rispetto alle rappresentazioni, che non sono empiriche. Perchè senza di essa non potremmo avere a priori rappresentazioni nè dello spazio nè del tempo, non potendo queste nascere se non dalla sintesi del molteplice, che offre la sensibilità nella ricettività originaria. Noi dunque abbiamo una sintesi pura dell'apprensione.

2. Della sintesi della riproduzione nell'immaginazione.

È in verità una semplice legge empirica quella, per cui le rappresentazioni, che si sono spesso seguite o accompagnate, alla fine s'associano tra loro e si mettono pertanto in una connessione, secondo la quale, anche senza la presenza dell'oggetto, una di queste rappresentazioni fa passare lo spirito alle altre secondo una regola costante. Ma

questa legge delle riproduzioni presuppone che i fenomeni stessi siano effettivamente soggetti a una tale regola, e che nel molteplice delle loro rappresentazioni abbia luogo una concomitanza o successione conforme a certe regole; perchè senza di ciò la nostra immaginazione empirica non giungerebbe mai a fare qualcosa di conforme al poter suo, onde rimarrebbe nascosto come un potere morto e ignoto a noi stessi nell'interno dello spirito. Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero e ora pesante, se un uomo si trasformasse ora in questa, ora in quella forma animale, se, nello stesso giorno, la terra fosse coperta ora di prati, ora di ghiaccio e di nebbia, la mia immaginazione empirica non potrebbe mai avere l'occasione di ricevere nel pensiero con la rappresentazione del color rosso il pesante cinabro; o se una data parola fosse attribuita ora a questa cosa, ora a quella, o la stessa cosa fosse chiamata ora in questo modo, ora in un altro, senza che vi dominasse una regola certa cui i fenomeni già per se stessi fossero soggetti, nessuna sintesi empirica della riproduzione potrebbe aver luogo.

Dev'esserci dunque qualche cosa che a sua volta renda possibile questa riproduzione dei fenomeni, essendo principio a priori di un'unità sintetica necessaria. Ma a questo si viene tosto, se si riflette che i fenomeni non sono cose in sè, ma il semplice giuoco delle nostre rappresentazioni, che si riducono infine a determinazioni del senso interno. Ora, se noi possiamo dimostrare che anche le nostre più pure intuizioni a priori non procurano alcuna conoscenza, se non in quanto esse implicano una tale connessione del molteplice, che renda possibile una sintesi generale della riproduzione, allora questa sintesi dell'immaginazione, anche prima d'ogni esperienza, è fondata su principii a priori, e si deve ammettere una sintesi pura trascendentale di essa, che stia ella medesima a fondamento della possibilità di ogni esperienza (come quella che presuppone necessariamente la riproducibilità dei fenomeni). Ora è manifesto che, se io tiro nel pensiero una linea o voglio rap-

presentare il tempo da un mezzodì all'altro o anche solo un dato numero, io devo prima di tutto necessariamente pensare queste molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Che se le precedenti (le prime parti della linea, le parti precedenti del tempo o le unità successivamente rappresentate) io, intanto che passo alle seguenti, le perdessi sempre dal pensiero e non le riproducessi, giammai si potrebbe formare una rappresentazione intera nè uno di tutti i pensieri predetti, anzi nè anche mai le più pure e prime rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo.

La sintesi dell'apprensione è dunque legata inscindibilmente con la sintesi della riproduzione. E poichè quella costituisce il principio trascendentale della possibilità di tutte le conoscenze (non solo di quelle empiriche, ma anche di quelle pure a priori), così la sintesi riproduttiva dell'immaginazione appartiene alle operazioni trascendentali dello spirito, e riguardo a queste noi diremo anche questa facoltà, facoltà trascendentale dell'immaginazione.

3. Della sintesi della ricognizione nel concetto.

Senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che pensavamo un momento prima, ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile. Infatti ci sarebbe una nuova rappresentazione nello stato presente, la quale non apparterrebbe punto all'atto per cui essa avrebbe dovuto essere prodotta a poco a poco, e il molteplice di essa non costituirebbe mai un tutto, perchè mancherebbe dell'unità, che può conferirgli soltanto la coscienza. Se io nel contare dimentico che le unità che mi stanno ora innanzi ai sensi, sono state da me aggiunte l'una all'altra a poco a poco, io non potrei conoscere la generazione della quantità per via di questa successiva addizione dell'uno all'uno, e quindi nè anche il numero; giacchè questo concetto consiste unicamente nella coscienza di questa unità della sintesi.

Il termine «concetto» potrebbe già da se stesso condurci a questa osservazione. Infatti questa coscienza una è quella che unifica il molteplice, quel che s' intuisce a poco a poco e poi anche si riproduce in una rappresentazione. Questa coscienza può spesso essere soltanto debole, sì che noi la uniamo nell'effetto ma non nell'atto stesso, cioè immediatamente, col prodursi della rappresentazione; pure, nonostante questa differenza, deve trovarvisi sempre una coscienza, sebbene le manchi la chiarezza evidente, e senza di essa i concetti e quindi la conoscenza degli oggetti sono del tutto impossibili.

E qui è necessario farsi un' idea chiara di quel che si pensa con l'espressione di un oggetto delle rappresentazioni. Noi abbiamo detto più sopra che i fenomeni stessi non sono altro che rappresentazioni sensibili, che in se stesse, nel modo appunto che è di esse[1], non devono essere considerate come oggetti. Che cosa s' intende quando si parla di un oggetto corrispondente alla cognizione, e però anche di un oggetto diverso da esso? È facile accorgersi, che questo oggetto non dev'esser pensato se non come qualcosa in generale = x, perchè fuori della nostra esperienza noi non abbiamo più nulla, che si possa porre a riscontro di questa cognizione come corrispondente.

Ma noi troviamo, che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto ha in sè un che di necessario, per cui, poichè questo oggetto si considera come quel che è di contro, le nostre conoscenze non son determinate a caso, o arbitrariamente, ma a priori, in certi modi, poichè, dovendosi riferire a un oggetto, esse devono anche necessariamente, in rapporto a esso, accordarsi tra loro, ossia avere quella unità, che costituisce il concetto di un oggetto.

Ma poichè noi abbiamo da fare solo col molteplice delle nostre rappresentazioni, e poichè quell'x che corrisponde ad esse (l'oggetto), dovendo essere qualcosa di diverso

1 *in eben derselben Art.*

dalle nostre rappresentazioni, non è per noi nulla, è chiaro che l'unità, richiesta dall'oggetto, non può esser altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. Allora dobbiamo dire: noi conosciamo l'oggetto quando abbiamo realizzato nel molteplice dell'intuizione un'unità sintetica. Ma questa è impossibile, se l'intuizione non si sia potuta produrre mercè una sintesi tale conforme a una regola, che renda a priori necessaria la riproduzione del molteplice e possibile un concetto, in cui questo si unifichi. Così noi pensiamo un triangolo come oggetto, quando abbiamo coscienza della unione di tre linee rette secondo una regola, per cui tale intuizione può sempre esser rappresentata. Ora questa *unità* della regola determina ogni molteplice e lo limita alle condizioni che rendono possibile l'unità della appercezione, e il concetto di questa unità è la rappresentazione dell'oggetto $= x$, che io penso mediante i suddetti predicati di un triangolo.

Ogni conoscenza richiede un concetto, sia questo imperfetto e oscuro quanto si voglia; ma esso è sempre, per la sua forma, qualcosa di universale, e che serve di regola. Così il concetto del corpo secondo l'unità del molteplice, che con esso vien pensato, serve di regola alla nostra conoscenza dei fenomeni esterni. Una regola delle intuizioni per altro esso non può essere se non in quanto rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, e però l'unità sintetica nella conoscenza rispettiva. Così il concetto del corpo, nella percezione di qualcosa di esterno a noi, rende necessaria la rappresentazione dell'estensione e con questa quella dell'impenetrabilità, della forma, e così via.

Ma a fondamento di ogni necessità è sempre una condizione trascendentale. Ci dev'essere dunque un principio trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni; quindi anche dei concetti degli oggetti in generale, e per conseguenza altresì di tutti gli oggetti dell'esperienza; senza di che sa-

rebbe impossibile pensare un qualsiasi oggetto per le nostre intuizioni; perchè questo non è altro che quel qualcosa, di cui il concetto esprime una tale necessità della sintesi.

Ora questa condizione originaria e trascendentale non è altro che l'Appercezione trascendentale. La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile; non può darci un Sè stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni, e vien detto abitualmente senso interno o appercezione empirica. Quel che dev'essere necessariamente rappresentato come numericamente identico, non può esser pensato come tale per mezzo di dati empirici. Ci dev'essere una condizione, che preceda ogni esperienza e renda possibile l'esperienza stessa, la quale deve render valido un tal presupposto trascendentale.

Ora in noi non possono aver luogo conoscenze, non può aver luogo alcun rapporto e unità di esse tra loro, senza quell'unità della coscienza, la quale precede tutti i dati delle intuizioni, e in rapporto alla quale soltanto ogni rappresentazione di oggetti è possibile. Ora questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare appercezione trascendentale. Che essa meriti questo nome, risulta già da questo, che anche la più pura unità oggettiva, ossia quella dei concetti a priori (spazio e tempo), non è possibile se non pel riferimento delle intuizioni a essa. La unità numerica di questa appercezione sta dunque a priori a fondamento di tutti i concetti a quella guisa che la molteplicità dello spazio e del tempo sta a fondamento delle intuizioni del senso.

Ma appunto questa unità trascendentale dell'appercezione, di tutti i possibili fenomeni, che possano mai essere insieme nell'esperienza, fa una connessione di tutte queste rappresentazioni secondo leggi. Questa unità infatti della coscienza sarebbe impossibile, se lo spirito nella
conoscenza del molteplice non potesse aver coscienza del-

l'identità della funzione ond'essa lo aduna sinteticamente in una conoscenza. La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è dunque insieme la coscienza di un'altrettanta necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti, cioè secondo regole, le quali non soltanto li rendono necessariamente riproducibili, ma determinano così anche alla loro intuizione un oggetto, ossia il concetto di qualcosa, in cui essi si radunino necessariamente; giacchè lo spirito potrebbe, e a priori, pensare impossibile l'identità di se stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse presente l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) a un'unità trascendentale, e ne rende quindi primieramente possibile l'unificazione a priori secondo leggi. Ormai noi potremo determinare più esattamente anche i nostri concetti di un oggetto in generale. Tutte le rappresentazioni, in quanto rappresentazioni, hanno il loro oggetto, e possono esse stesse, alla loro volta, esser oggetti di altre rappresentazioni. I fenomeni sono i soli oggetti, che possono esserci dati immediatamente, e quello, che in essi si riferisce immediatamente all'oggetto, dicesi intuizione. Ma questi fenomeni non sono cose in sè, ma per sè solamente rappresentazioni, che a loro volta hanno il loro oggetto; il quale pertanto da noi non può esser più intuito, e quindi può esser detto oggetto non empirico, cioè trascendentale $= x$.

Il concetto puro di quest'oggetto trascendentale (che in realtà, in tutte le nostre conoscenze, è sempre identico $= x$) è quello che a tutti i nostri concetti empirici in generale può conferire un rapporto a un oggetto, cioè una realtà oggettiva.

Ora questo concetto non può contenere nessuna intuizione determinata; e però non concernerà altro che quella unità, che deve incontrarsi in un molteplice della conoscenza.

Ma questo rapporto non è se non l'unità necessaria della coscienza, quindi anche la sintesi del molteplice mediante

la funzione associatrice dello spirito, che lo unifica in una rappresentazione. Ora poichè questa unità dev'esser riguardata come necessaria a priori (chè altrimenti la conoscenza sarebbe senza oggetto), il rapporto a un oggetto trascendentale, cioè la realtà oggettiva della nostra conoscenza empirica riposerà sulla legge trascendentale, che tutti i fenomeni, in quanto per mezzo di essi devono esserci dati oggetti, devono sottostare a regole a priori della loro unità sintetica, le quali soltanto rendon possibile la loro relazione nell'intuizione empirica; che cioè devono sottostare tanto nell'esperienza a condizioni dell'unità necessaria dell'appercezione, quanto nell'intuizione pura alle condizioni formali dello spazio e del tempo; anzi che per esse prima di tutto divien possibile ogni conoscenza.

4. Chiarimento preliminare della possibilità delle categorie come conoscenze a priori.

C'è soltanto una esperienza, in cui tutte le percezioni sono rappresentate in una connessione generale e conforme a leggi: appunto come c'è soltanto uno spazio e un tempo, in cui tutte le forme del fenomeno e ogni rapporto dell'essere o non essere hanno luogo. Se si parla di diverse esperienze, vi sono solamente tante percezioni, che in quanto tali appartengono a un'identica esperienza. Ossia l'unità generale e sintetica delle percezioni costituisce appunto la forma dell'esperienza, ed essa non è altro che l'unità sintetica dei fenomeni secondo concetti.

Se l'unità della sintesi secondo concetti empirici fosse interamente contingente, e questi non si fondassero su un principio trascendentale dell'unità, sarebbe possibile che una baraonda di fenomeni riempisse la nostra anima senza che tuttavia ne potesse mai provenire un'esperienza. Ma allora verrebbe meno anche ogni rapporto della conoscenza con oggetti, poichè le mancherebbe il concatena-

mento secondo leggi universali e necessarie, e però ci sarebbe bensì una intuizione senza pensiero, ma non mai una conoscenza, sicchè per noi ci sarebbe lo stesso che niente.

Le condizioni a priori di una esperienza possibile in generale sono insieme condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza. Ora io dico: le sopra addotte categorie non sono altro che le condizioni del pensiero in una esperienza possibile, come lo spazio e il tempo contengono le condizioni dell'intuizione appunto per essa. Esse dunque sono anche concetti fondamentali per pensare oggetti in generale per i fenomeni, e hanno pertanto a priori validità oggettiva; che era quello che noi propriamente volevamo sapere.

Ma la possibilità, anzi la necessità di queste categorie, poggia sul rapporto, che tutta la sensibilità e con essa anche tutti i possibili fenomeni hanno con l'appercezione originaria, in cui tutto necessariamente deve essere conforme alle condizioni dell'unità generale dell'autocoscienza, deve cioè sottostare alle funzioni universali della sintesi secondo concetti, come quella in cui l'appercezione soltanto può dimostrare a priori la loro generale e necessaria identità. Così il concetto di causa non è altro che una sintesi (di quel che nella serie del tempo segue, con altri fenomeni) secondo concetti, e senza tale unità, che ha la sua regola a priori e sottomette a sè i fenomeni nel molteplice delle percezioni, non si potrebbe avere una generale e universale, quindi necessaria, unità della coscienza. Ma queste percezioni allora non apparterrebbero nè anche a una esperienza, e però sarebbero senza oggetto e nulla più che un giuoco cieco di rappresentazioni, ossia meno di un sogno.

Tutti i tentativi di ricavare quei concetti puri dell'intelletto dalla esperienza e di ascriver loro un'origine semplicemente empirica, son dunque affatto vani ed inutili. Io non voglio a questo proposito ricordare, che per es., il concetto di una causa importa il carattere di necessità, cui nessuna esperienza guari può dare; la quale c'insegna

bensì, che a un fenomeno abitualmente segue qualcos'altro, ma non che deve necessariamente seguirvi, nè che a priori e del tutto universalmente si possa quindi da una condizione conchiudere alla conseguenza. Ma quella regola empirica dell'associazione, che si deve pure ammettere generalmente, quando si dice, che tutto nella successione dei fatti sottostà a tali regole; che non accade mai nulla, cui non preceda qualche cosa, cui esso segua sempre: questo come legge della natura su che poggia, domando io, e com'è possibile la stessa associazione? Il principio della possibilità di questa associazione del molteplice in quanto è nell'oggetto, dicesi l'affinità del molteplice. Io dunque domando: come vi spiegate la generale affinità de' fenomeni (onde essi sottostanno a leggi costanti e devono rientrarvi)?

Secondo i miei principii, essa si spiega benissimo. Tutti i possibili fenomeni appartengono come rappresentazioni all'intera autocoscienza possibile. Ma da questa, come rappresentazione trascendentale, è inseparabile, ed è certa a priori, la identità numerica, poichè niente può venire a conoscenza se non mediante questa appercezione originaria. Ora, dovendo questa identità entrare necessariamente nella sintesi d'ogni molteplice dei fenomeni, i fenomeni sono soggetti a condizioni a priori, cui la loro sintesi (dell'apprensione) deve generalmente conformarsi. Ma la rappresentazione di una condizione universale, secondo cui un certo molteplice può esser posto (quindi in identico modo), dicesi regola, e, se così deve essere posto, legge. Tutti i fenomeni dunque stanno in una generale connessione secondo leggi necessarie, e però in un'affinità trascendentale, di cui quella empirica è la semplice conseguenza.

Che la natura debba regolarsi secondo il nostro principio soggettivo dell'appercezione, anzi che, rispetto alla sua conformità a leggi, ne debba dipendere, suona certamente assurdo e strano. Ma se si riflette che questa natura in sè non è altro che un insieme di fenomeni, quindi

non una cosa in sè, bensì semplicemente una moltitudine di rappresentazioni dello spirito, non ci si meraviglierà di vederla semplicemente nella facoltà radicale d'ogni nostra conoscenza, ossia dell'appercezione trascendentale, in quella unità, in grazia della quale soltanto essa può dirsi oggetto d'ogni possibile esperienza, cioè natura; e che anzi appunto perciò noi possiamo conoscere questa unità a priori e però anche come necessaria: ciò di cui non potremmo far nulla, se essa fosse data in sè, indipendentemente dalle prime fonti del nostro pensiero. Infatti allora io non saprei, dove dovremmo prendere le proposizioni sintetiche di una tale universale unità della natura, dovendo esse in tal caso prendersi a prestito dagli oggetti della natura stessa. Ma poichè questo non potrebbe avvenire se non empiricamente, non se ne potrebbe ricavare altro che una semplice unità contingente, che sarebbe ben lontana dal bastare a quel concatenamento necessario, che si pensa, quando si dice natura.

SEZIONE TERZA

Del rapporto dell'intelletto con gli oggetti in generale e della possibilità di conoscere questi a priori.

Quello che nella sezione precedente abbiamo esposto separatamente e particolarmente, vogliamo ora rappresentare unito e connesso. Vi sono tre fonti soggettive di conoscenza, su cui si fonda la possibilità di una esperienza in generale e la conoscenza de' suoi oggetti: senso, immaginazione e appercezione: ciascuna di esse può essere considerata come empirica, ossia nell'applicazione a fenomeni dati, ma tutte sono anche elementi o fondamenti a priori, che per se stessi rendono possibile quest'uso empirico. Il senso rappresenta empiricamente i fenomeni nella percezione, l'immaginazione nella associazione (e riproduzione), l'appercezione nella co-

scienza empirica della identità di queste rappresentazioni riproduttive coi fenomeni onde esse son date, quindi nella ricognizione.

Ma a fondamento a priori di tutta la percezione c'è l'intuizione pura (rispetto ad essa come rappresentazione la forma dell'intuizione interna, il tempo); a fondamento a priori dell'associazione la sintesi pura dell'immaginazione; e della coscienza empirica l'appercezione pura, cioè la identità generale di sè in tutte le rappresentazioni possibili.

Ora se vogliamo tener dietro al fondamento interno di questa connessione delle rappresentazioni fino a quel punto, in cui esse tutte concorrono, per raggiungervi primieramente l'unità della conoscenza per una possibile esperienza, noi dobbiamo cominciare dall'appercezione pura. Tutte le intuizioni non sono per noi niente e non ci riguardano menomamente se non possono essere appunto nella coscienza, vi entrino esse direttamente o indirettamente; e soltanto per mezzo di essa la conoscenza è possibile. Noi siamo a priori coscienti della generale identità di noi stessi rispetto a tutte le rappresentazioni che possono mai far parte della nostra conoscenza, come di condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni (poichè queste in me non rappresentano qualcosa se non per ciò che appartengono, con tutto l'altro, a una coscienza, e però vi devono per lo meno poter essere connesse). Questo principio sta fermo a priori, e può dirsi il principio trascendentale dell'unità di tutto il molteplice delle nostre rappresentazioni (quindi anche nell'intuizione). Or l'unità del molteplice in un soggetto è sintetica; dunque, l'appercezione pura fornisce un principio dell'unità sintetica del molteplice in ogni intuizione possibile[1].

---

[1] Si faccia bene attenzione a questa proposizione, che è di grande importanza. Tutte le rappresentazioni hanno un rapporto necessario con una possibile coscienza empirica; perchè se non l'avessero, e fosse affatto impossibile aver coscienza di esse, sarebbe come dire che non esistano punto. Ma ogni coscienza

Questa unità sintetica per altro presuppone una sintesi e l'implica, e se essa dev'essere necessariamente a priori, questa dev'essere anche una sintesi a priori. L'unità trascendentale dell'appercezione, dunque, si riferisce alla sintesi pura dell'immaginazione come condizione a priori della possibilità d'ogni rannodamento del molteplice in una conoscenza. Ma a priori non può esserci se non la sintesi produttiva della immaginazione; perchè la riproduttiva poggia su condizioni dell'esperienza. Dunque, il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione precede l'appercezione del principio della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza.

Ora noi diciamo la sintesi del molteplice nell'immaginazione, trascendentale, quando senza distinzione delle intuizioni, essa non si riferisce a priori se non semplicemente alla unione del molteplice; e l'unità di questa sintesi dicesi trascendentale, quando essa è rappresentata come a priori necessaria in relazione all'unità originaria dell'appercezione. Ora perchè quest'ultima è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione è la forma pura d'ogni possibile conoscenza, onde pertanto tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati a priori.

---

empirica ha un rapporto necessario con una coscienza trascendentale (precedente a ogni particolare esperienza) ossia con la coscienza di me stesso come appercezione originaria. È dunque assolutamente necessario, che nella mia conoscenza ogni coscienza appartenga a una coscienza (a me stesso). C'è dunque un'unità sintetica del molteplice (della coscienza), che vien conosciuta a priori, e che fornisce direttamente il fondamento alle proposizioni sintetiche a priori e che riguardano il pensiero puro, come lo spazio e il tempo a quelle proposizioni, che si riferiscono alla forma della semplice intuizione. La proposizione sintetica, che ogni diversa coscienza empirica dev'esser legata in unica autocoscienza, è il principio assolutamente primo e sintetico del nostro pensiero in generale. Ma non bisogna lasciarsi sfuggire che la semplice rappresentazione Io in rapporto a tutte le altre (la cui unità collettiva essa rende possibile) è la coscienza trascendentale. Questa rappresentazione sarà chiara o oscura, non si tratta di ciò, bensì della realtà di essa; ma la possibilità della forma logica di ogni conoscenza poggia necessariamente sul rapporto con questa appercezione come con una facoltà. *(N. di K.)*

L'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione è l'intelletto; e questa stessa unità, relativamente alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, l'intelletto puro. Nell'intelletto ci son dunque conoscenze pure a priori, le quali contengono l'unità necessaria della sintesi pura dell'immaginazione rispetto a tutti i fenomeni possibili. Ma queste sono le categorie, cioè i concetti puri dell'intelletto; e però la facoltà conoscitiva empirica degli uomini contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce a tutti gli oggetti dei sensi, sebbene solo mediante l'intuizione e la sintesi di essa per l'immaginazione; un intelletto, a cui dunque tutti i fenomeni, in quanto dati da una possibile esperienza, sottostanno. Ora poichè questo riferimento dei fenomeni a una esperienza possibile è parimenti necessario (poichè senza di esso noi non ne otterremmo punto alcuna conoscenza, ed essi quindi non ci riguarderebbero) così ne viene che l'intelletto puro mediante le categorie è un principio formale e sintetico di tutte le esperienze, e i fenomeni hanno un rapporto necessario con l'intelletto.

Ora noi questo rapporto necessario dell'intelletto con i fenomeni vogliamo metterlo sott'occhio cominciando dal basso, ossia dall'empirico. La prima cosa, che ci è data, è il fenomeno, il quale, se è legato con la coscienza, dicesi percezione (senza il rapporto con una coscienza almeno possibile, il fenomeno per noi non potrebbe diventar mai oggetto di conoscenza, e quindi per noi non sarebbe, e poichè esso non ha in se stesso nessuna realtà oggettiva ed esiste soltanto nella conoscenza, non sarebbe punto).

Ma poichè ogni fenomeno comprende una molteplicità, e quindi si trovano nello spirito diverse percezioni, in sè divise e particolari, è necessario un collegamento di esse, che esse nello stesso senso non possono avere. C'è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che noi diciamo immaginazione, la cui operazione, in quanto si esercita immediatamente sulle percezioni, io dico ap-

prensione[1]. La immaginazione deve cioè ridurre il molteplice dell'intuizione a immagine; essa deve prendere le impressioni nella sua attività, cioè quindi apprenderle.

Ma è chiaro, che anche questa apprensione del molteplice da sola non produrrebbe tuttavia un'immagine e un raccoglimento delle impressioni, se non ci fosse un principio soggettivo per rievocare una percezione, da cui lo spirito è passato a un'altra, accanto alla seguente e per rappresentarsi così serie intere di percezioni; cioè una facoltà riproduttiva dell'immaginazione, facoltà che dunque è anche soltanto empirica.

Ma poichè, se le rappresentazioni si riproducessero l'una l'altra senza distinzione, come son insieme capitate, non ne potrebbe venir mai un concatenamento determinato, ma solo mucchi senza regola, e però nè anche punto una conoscenza; così la loro riproduzione dee avere una regola, secondo la quale una rappresentazione nell'immaginazione si unisca piuttosto con questa che con un'altra. Questo principio soggettivo ed empirico della riproduzione secondo regole dicesi associazione delle rappresentazioni.

Ma se questa unità dell'associazione non avesse un principio oggettivo, sì da essere impossibile che i fenomeni fossero appresi dalla immaginazione altrimenti che sotto la condizione di una possibile unità sintetica di questa apprensione, sarebbe anche affatto contingente che i fenomeni si adattassero in una connessione di conoscenze umane. Infatti, quantunque noi avessimo la facoltà di associare percezioni, in sè resterebbe pur sempre del tutto indeterminato e contingente se esse fossero anche asso-

[1] Che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione, non ci aveva pensato ancora bene nessun psicologo. Il che deriva da questo: che in parte si limitava questa facoltà solo alle riproduzioni, in parte si credeva che i sensi non soltanto ci dessero le impressioni, ma anche le componessero insieme e producessero le immagini degli oggetti, per il che senza dubbio, oltre la recettività delle impressioni si richiede qualcos'altro, ossia una funzione della sintesi di esse. *(N. di K.)*

ciabili; e nel caso che non fossero, sarebbe possibile una moltitudine di percezioni e anche una intera sensibilità, in cui ci sarebbero nel mio spirito molte coscienze empiriche, ma separate, e senza che appartenessero a una coscienza di me stesso; ciò che è impossibile. Giacchè solo perchè io ascrivo tutte le percezioni a una coscienza (all'appercezione originaria), posso di tutte le percezioni dire d'averne coscienza. Deve dunque esserci un principio oggettivo, che cioè si possa scorgere a priori avanti a tutte le leggi empiriche della immaginazione, su cui poggi la possibilità, anzi la necessità di una legge che si estenda per tutti i fenomeni, di riguardarli cioè in generale come tali dati dei sensi, che siano in sè associabili e soggetti a regole universali di una connessione generale nella riproduzione. Questo principio oggettivo di ogni associazione dei fenomeni dico *affinità* dei medesimi. Ma noi non possiamo trovarlo altrove che nel principio dell'unità dell'appercezione rispetto a tutte le conoscenze, che mi debbono appartenere. Secondo esso, tutti quanti i fenomeni devono venire nello spirito o essere appresi in modo che si accordino con l'unità dell'appercezione: ciò che sarebbe impossibile senza una unità sintetica nel loro rannodamento, che è perciò anche oggettivamente necessario.

L'unità oggettiva di ogni coscienza (empirica) in una coscienza (nell'appercezione originaria) è dunque la condizione necessaria anche di ogni possibile percezione, e l'affinità di tutti i fenomeni (vicini o lontani) è una conseguenza necessaria di una sintesi nell'immaginazione, fondata a priori su regole.

L'immaginazione è dunque anche una facoltà di sintesi a priori, per cui noi le diamo il nome di immaginazione produttiva; e, in quanto essa, rispetto a ogni molteplice del fenomeno, non ha di mira nient'altro che l'unità necessaria nella sintesi di quello, questa può denominarsi la funzione trascendentale della immaginazione. È quindi strano, in verità, ma dal fin qui detto nondimeno lam-

pante, che solo mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione divien possibile anche l'affinità de' fenomeni, e con essa l'associazione, e per questa infine, la riproduzione secondo leggi, e conseguentemente la stessa esperienza; poichè senza di essa non potrebbe punto in una esperienza confluire nessun concetto di oggetti.

Infatti l'Io stabile e permanente (dell'appercezione pura) costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni, in quanto è soltanto possibile acquistarne coscienza, e ogni coscienza rientra in un'appercezione pura universale, come ogni intuizione sensibile, in quanto rappresentazione, in un'intuizione intera pura, cioè nel tempo. Ora è quest'appercezione, che deve aggiungersi all'immaginazione per rendere intellettuale la sua funzione. Giacchè in se stessa la sintesi dell'immaginazione, benchè esercitata a priori, è pur sempre sensibile, non legando il molteplice se non come apparisce nella intuizione, per es. la figura d'un triangolo. Ma, pel riferimento del molteplice all'unità dell'appercezione potranno formarsi i concetti, che appartengono all'intelletto, solo bensì mediante l'immaginazione in rapporto all'intuizione sensibile.

Noi dunque abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione della unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra. Entrambi i due termini estremi, senso e intelletto, debbono, mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione, legarsi necessariamente; chè altrimenti essi darebbero sì fenomeni, ma non oggetti di una conoscenza empirica, nè quindi una esperienza. La esperienza reale, che risulta dall'apprensione, dall'associazione (dalla riproduzione) e infine dalla ricognizione dei fenomeni, contiene in questa ultima e suprema funzione (ricognizione dei semplici elementi empirici dell'esperienza) concetti, che rendono possibile l'unità formale dell'esperienza, e con essa ogni validità oggettiva

(verità) della conoscenza empirica. Ora questi principii della ricognizione del molteplice, in quanto si riferiscono semplicemente alla forma d'una esperienza in generale, sono le categorie. Su di esse dunque si fonda ogni unità formale nella sintesi dell'immaginazione, e per mezzo di questa anche di ogni uso empirico di essa (nella ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione), fino ai fenomeni, poichè questi, solo mediante quegli elementi della conoscenza in generale, possono appartenere alla nostra conoscenza, e quindi a noi stessi.

L'ordine dunque e la regolarità, nei fenomeni che diciamo naturali, l'introduciamo noi stessi, nè vi si potrebbero trovare, se noi, o la natura del nostro spirito, non ce l'avesse messo originariamente. Giacchè questa unità della natura dev'essere un'unità necessaria, ossia una certa unità sintetica a priori. Ma come potremmo noi conferire a priori un'unità sintetica, se nelle fonti conoscitive originarie del nostro spirito non fossero compresi principii soggettivi di tale unità a priori, e se queste condizioni soggettive non avessero insieme un valore oggettivo, quali principii della possibilità di conoscere in generale un oggetto nella esperienza?

Noi abbiamo sopra definito in più modi l'intelletto: come spontaneità della conoscenza (in opposizione alla recettività del senso); come facoltà di pensare o anche come facoltà dei concetti, o pure dei giudizi; definizioni che, se si guardano alla luce, concorrono in una sola. Ora noi possiamo caratterizzarlo come la facoltà delle regole. E questo carattere è più fecondo e s'avvicina di più all'essenza di esso. Il senso ci dà forme (d'intuizione), ma l'intelletto regole. Questo è sempre intento a esplorare a fondo i fenomeni allo scopo di scoprire in essi una regola. Le regole, in quanto sono oggettive (quindi si riferiscono necessariamente alla conoscenza dell'oggetto), si dicono leggi. Quantunque noi impariamo molte leggi per mezzo di esperienza, queste tuttavia non sono se non determinazioni particolari di leggi ancora più alte, tra cui le più alte

(cui sottostanno tutte le altre) provengono a priori dall'intelletto stesso, e non sono attinte dall'esperienza; che anzi esse devono conferire ai fenomeni la loro conformità a leggi, e così appunto render possibile l'esperienza. L'intelletto, dunque, non è semplicemente una facoltà di farsi regole mercè il confronto dei fenomeni; esso stesso è la legislazione della natura; cioè senza intelletto non si darebbe assolutamente una natura, l'unità sintetica del molteplice dei fenomeni secondo regole; chè i fenomeni possono, come tali, non aver luogo fuori di noi, ma esistere soltanto nel nostro senso. Ma questo, come oggetto della conoscenza in un'esperienza, con tutto ciò che può contenere, non è possibile se non nell'unità dell'appercezione. Ma l'unità dell'appercezione è il principio trascendentale della necessaria conformità a leggi di tutti i fenomeni in una esperienza. Appunto questa unità dell'appercezione, rispetto al molteplice delle rappresentazioni (per determinarlo movendo da una sola), è la regola; e la facoltà di queste regole l'intelletto. Tutti dunque i fenomeni, come esperienze possibili, sono a priori nell'intelletto; e ricevono da esso la loro possibilità formale a quel modo stesso che come semplici intuizioni risiedono nel senso e soltanto mercè di questo son possibili per la forma.

Per quanto stravagante, per quanto assurdo possa suonare il dire che l'intelletto è la fonte stessa delle leggi della natura e quindi della unità formale della natura, una tale affermazione tuttavia è esatta e adeguata all'oggetto, ossia all'esperienza. Le leggi empiriche come tali non possono invero derivare in nessun modo dall'intelletto puro, come la smisurata molteplicità dei fenomeni non si può sufficientemente concepire dalla forma pura della intuizione sensibile. Ma tutte le leggi empiriche non sono se non determinazioni particolari delle leggi pure dell'intelletto; sotto le quali e a norma delle quali quelle primieramente sono possibili, e i fenomeni assumono una forma legale; a quella guisa che anche tutti i fenomeni, malgrado la differenza della loro forma empirica, pur sem-

pre devono conformarsi alle condizioni della forma pura della sensibilità.

L'intelletto puro è dunque nelle categorie la legge della unità sintetica di tutti i fenomeni, e rende possibile quindi prima di tutto e originariamente l'esperienza quanto alla forma. Ma, nella deduzione trascendentale delle categorie, noi non avevamo da fare altro che spiegare questo rapporto dell'intelletto col senso, e, mediante esso, con tutti gli oggetti della esperienza, quindi il valore oggettivo de' suoi concetti puri a priori; e così stabilire la loro origine e verità.

Rappresentazione sommaria dell'esattezza e unica possibilità di questa deduzione dei concetti puri dell'intelletto.

Se gli oggetti, con cui ha da fare la nostra conoscenza, fossero cose in sè, noi non ne potremmo avere concetti a priori. Perchè, donde li prenderemmo? Se li prendessimo dall'oggetto (senza qui cercar oltre, come questo potrebbe esserci noto), i nostri concetti sarebbero semplicemente empirici, e non a priori. Se li prendessimo da noi stessi, quello che è semplicemente in noi non può determinare la natura di un oggetto diverso dalle nostre rappresentazioni, cioè esser principio, per cui debba darsi una cosa, alla quale convenga ciò che noi abbiamo nel pensiero, e non piuttosto tutta questa rappresentazione sia vuota. Al contrario, se noi in generale non abbiamo da fare se non con fenomeni, non soltanto è possibile, ma è anche necessario che certi concetti a priori precedano la conoscenza empirica degli oggetti. Infatti come fenomeni essi costituiscono un oggetto, che è solo in noi, perchè una semplice modificazione della nostra sensibilità non può trovarsi punto fuori di noi. Ora questa stessa rappresentazione esprime che tutti questi fenomeni, quindi tutti gli oggetti, di cui non possiamo occuparci, sono tutti in me,

cioè determinazioni del mio identico Me, unità generale di essi, come necessaria, in una medesima appercezione. Ma in questa unità della coscienza possibile consiste anche la forma di ogni conoscenza degli oggetti (onde il molteplice vien pensato appartenente a uno oggetto). Sicchè il modo, in cui il molteplice della rappresentazione sensibile (intuizione) fa parte di una coscienza, precede ogni conoscenza dell'oggetto, come la sua forma intellettuale; e costituisce per sè una conoscenza formale di tutti gli oggetti a priori in generale, in quanto essi sono pensati (categorie). La sintesi di essi per mezzo dell'immaginazione pura, l'unità di tutte le rappresentazioni in rapporto con l'appercezione originaria precedono ogni conoscenza empirica. I concetti puri dell'intelletto dunque sono a priori possibili, anzi, rispetto alla esperienza, necessari soltanto per questo, che la nostra conoscenza non ha da fare se non con fenomeni, la cui possibilità sta in noi, il cui concatenamento e unità (nella rappresentazione d'un oggetto) si trova solo in noi, quindi deve precedere ogni esperienza e rendere questa primieramente possibile per la forma. E da questo principio, l'unico possibile tra tutti, è stata infatti ricavata anche la nostra deduzione delle categorie.

II

PARALOGISMI DELLA RAGION PURA[1].

PRIMO PARALOGISMO: DELLA SOSTANZIALITÀ

Ciò la cui rappresentazione è soggetto assoluto dei nostri giudizi, e non può quindi, a sua volta, essere usato come predicato di nient'altro, è sostanza.

Io, in quanto essere pensante, sono soggetto assoluto di tutti i miei giudizi possibili; e questa rappresentazione di me, a sua volta, non può esser usata come predicato di un'altra cosa qual sia.

Dunque io sono, in quanto essere pensante (anima), sostanza.

CRITICA DEL PRIMO PARALOGISMO DELLA PSICOLOGIA PURA.

Nella parte analitica della Logica trascendentale abbiamo dimostrato, che le categorie pure (e tra queste anche quella di sostanza) in se stesse non han guari verun significato oggettivo, ove ad esse non sia sottoposta un'intuizione, al cui molteplice si possano applicare come funzioni della unità sintetica. Senza di che sono unicamente funzioni di un giudizio senza contenuto. Di ogni cosa in generale posso dire che ell'è una sostanza, in quanto la distinguo dai semplici predicati e determinazioni della

1 Cfr. parte I, p. 329 n.

cosa stessa. Ora in ogni nostro pensiero l'Io è il soggetto, a cui i pensieri ineriscono soltanto come determinazioni; e questo Io non può essere adoperato come determinazione d'altro. Ognuno deve quindi considerare se stesso necessariamente come sostanza, ma il pensiero soltanto come accidenti della sua esistenza e determinazioni del suo stato.

Ma qual uso devo io fare di questo concetto di sostanza? Che io, come essere pensante, continuo ad esistere, per me stesso, che naturalmente non nasco nè muoio, questo non posso dedurlo da essa, a niun patto; e intanto il concetto della sostanzialità del mio soggetto pensante può essermi utile, soltanto a ciò; senza di che io potrei benissimo farne a meno.

Ma, lungi dal potersi inferire queste proprietà dalla semplice categoria pura di sostanza, noi dobbiamo piuttosto mettere a fondamento di essa togliendola dall'esperienza, la permanenza di un oggetto dato, se ad esso vogliamo applicare il concetto empiricamente adoperabile di sostanza. Nella nostra proposizione invece non abbiamo messo a fondamento nessuna esperienza, ma soltanto abbiamo argomentato dal concetto del rapporto che ogni pensiero ha con l'Io, come soggetto comune a cui inerisce. Nè noi potremmo, anche volendo, dimostrare con un'osservazione tale permanenza. Giacchè l'Io è in vero in tutti i pensieri; ma con questa rappresentazione non è legata la minima intuizione, che lo distingua dagli altri oggetti della intuizione. Si può dunque bensì percepire che questa rappresentazione si ripresenta sempre in ogni pensiero, ma che non ci sia una stabile e permanente intuizione, in cui s'avvicendino i pensieri (in quanto mutevoli).

Quindi segue che il primo sillogismo della psicologia trascendentale non ci arreca se non una pretesa nuova veduta, dando il soggetto logico costante del pensiero per la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza, di cui noi non possiamo avere la minima conoscenza, perchè la coscienza è la sola cosa che faccia di tutte le rappresenta-

zioni pensieri; e in cui quindi tutte le nostre percezioni devono trovarsi come nel soggetto trascendentale; e noi, fuori di questo significato logico dell'Io, non abbiamo conoscenza del soggetto in sè, che come sostrato è a fondamento di questo come di tutti i pensieri. Intanto si può benissimo lasciar passare la proposizione: L'anima è sostanza, se ci si contenta di riconoscere che questo concetto non ci fa fare il minimo passo più in là, o che non può apprenderci una qual sia delle solite conseguenze della psicologia razionale, come per es. la durata perenne dell'anima attraverso tutti i cangiamenti e di là della stessa morte dell'uomo; e che insomma essa non designa se non una sostanza nell'idea, ma non nella realtà.

SECONDO PARALOGISMO: DELLA SEMPLICITÀ

Quella cosa, il cui atto non può esser mai considerato come il concorso di più cose agenti, è semplice.

Ma l'anima o l'Io pensante è tale;

Dunque, ecc.

CRITICA DEL SECONDO PARALOGISMO DELLA PSICOLOGIA TRASCENDENTALE.

Questo è l'Achille di tutti i ragionamenti dialettici della psicologia pura: non quasi un semplice giuoco sofistico messo su ad arte da un dommatico per dare una fugace apparenza alle sue asserzioni, ma un ragionamento, che par resistere alla prova più penetrante e alla riflessione più attenta di chi lo esamini. Ecco qui.

Ogni sostanza composta è un aggregato di molte sostanze, e l'atto di un composto, o ciò che inerisce a un composto in quanto tale, è un aggregato di molti atti, che son distribuiti tra una quantità di sostanze. Ora, in

verità, un effetto, che sorge dal concorso di molte sostanze operanti, è possibile quando questo effetto sia meramente esterno (come per es. il movimento di un corpo è il movimento unito di tutte le sue parti). Se non che ben altrimenti è del pensiero, in quanto accidente appartenente internamente a un essere pensante. Infatti, supponete che pensi il composto; allora ciascuna parte di esso conterrebbe una parte del pensiero, e soltanto tutte le parti insieme il pensiero intero. Ma questo è contraddittorio. Infatti, poichè le rappresentazioni, che son distribuite tra diversi enti (per es. le singole parole di un verso), non costituiscono mai un pensiero intero (un verso); così il pensiero non può inerire a un composto come tale. Egli è dunque possibile soltanto in una sostanza, che non sia un aggregato di molte sostanze, quindi assolutamente semplice [1].

Il così detto *nervus probandi* di questo argomento sta nella proposizione, che molte rappresentazioni non possono esser comprese nell'unità assoluta del soggetto pensante per formare un pensiero. Ma nessuno può dedurre da concetti questa proposizione. Perchè donde vorrebbe egli prender le mosse? La proposizione, che il pensiero non può essere effetto se non dell'assoluta unità del soggetto pensante, non può esser considerata come analitica; infatti l'unità del pensiero, che consta di molte rappresentazioni, è collettiva, e, secondo i semplici concetti, può riferirsi tanto all'unità collettiva delle sostanze che vi cooperano (come il movimento di un corpo è il movimento composto di tutte le parti), quanto all'unità assoluta del soggetto. Secondo la regola dell'identità può dunque non scorgersi la necessità dell'ipotesi di una sostanza semplice, per un pensiero composto. Ma che questa stessa proposizione possa conoscersi sinteticamente e del tutto a

---

[1] È molto facile dare a questa prova la solita gravità della veste scolastica. Se non che al mio scopo basta già metter sott'occhio il semplice argomento magari in maniera popolare. *(N. di K.)*

priori da meri concetti, nessuno si sentirà la voglia di sostenerlo, che conosca il principio della possibilità delle proposizioni sintetiche a priori, come l'abbiamo sopra esposto.

Ma è anche impossibile ricavare questa unità necessaria del soggetto, come condizione della possibilità di ogni pensiero, dalla esperienza. Perchè questa non ci fa conoscere nessuna necessità, senza dire che il concetto di unità assoluta è al di là della sua sfera. Donde dunque prendiamo noi questa proposizione, a cui s'appoggia tutto il ragionamento della psicologia?

È manifesto che, se ci si vuol rappresentare un essere pensante, ci si deve mettere al suo posto, e si deve quindi sostituire il suo proprio soggetto all'oggetto che si vuol esaminare (ciò che non è il caso di nessun'altra specie di ricerca); e che noi non richiediamo per un pensiero l'assoluta unità del soggetto se non per ciò, che altrimenti non si potrebbe dire: Io penso (il molteplice in una rappresentazione). Infatti, quantunque la totalità del pensiero possa esser divisa e scompartita tra molti soggetti, l'Io soggettivo per altro non può esser diviso e scompartito, e questo noi pur lo presupponiamo in ogni pensiero.

Qui dunque, proprio come nel paralogismo precedente, la proposizione formale dell'appercezione: io penso, resta il principio su cui la psicologia razionale arrischia l'ampliamento delle sue conoscenze; ma la forma dell'appercezione che si lega con ogni esperienza e la precede, ma pur sempre rispetto soltanto a una conoscenza possibile in generale, dev'essere considerata come semplice condizione soggettiva di essa, che a torto noi riduciamo a condizione della possibilità di una conoscenza degli oggetti, ossia a un concetto dell'essere pensante in generale, giacchè noi quest'essere non ce lo possiamo rappresentare senza metterci noi stessi con la formola della nostra coscienza al luogo di ogni altro essere intelligente.

Ma la semplicità del mio Me (come anima) non è dedotta effettivamente dalla proposizione: Io penso, ma sta

già in ogni pensiero stesso. La proposizione: Io sono semplice, dev'essere considerata come una espressione immediata dell'appercezione; come il preteso sillogismo cartesiano *cogito, ergo sum*, nel fatto è tautologico, in quanto il *cogito (sum cogitans)* enuncia immediatamente la realtà. Io sono semplice, non significa altro se non che questa rappresentazione «Io» non comprende in sè la minima molteplicità, e che ell'è unità assoluta (per quanto meramente logica).

La tanto celebrata prova psicologica è dunque fondata unicamente sull'indivisibile unità di una rappresentazione, che dirige il verbo soltanto verso una persona. Ma è manifesto che il soggetto dell'inerenza è designato dall'Io aderente al pensiero in modo soltanto trascendentale, senza rilevare la menoma proprietà di esso, o conoscere in generale o saper nulla di lui. Esso significa qualcosa in generale (soggetto trascendentale) la cui rappresentazione dev'essere affatto semplice, appunto perchè in esso niente è determinato, come niente infatti può rappresentarsi più semplicemente che pel concetto di qualcosa di semplice. Ma la semplicità della rappresentazione di un oggetto non è perciò una conoscenza della semplicità del soggetto stesso, giacchè si astrae interamente dalle sue proprietà quando esso vien designato con questa espressione affatto vuota di contenuto: Io (che io posso applicare a ogni soggetto pensante).

Così è certo che con «l'Io» penso sempre bensì una unità assoluta, ma logica, del soggetto (semplicità), senza per ciò conoscere la semplicità reale del mio soggetto. Come la proposizione: «Io sono sostanza» non significa se non la pura categoria di cui non posso fare alcun uso *in concreto* (empirico); così anche mi è lecito bensì di dire: io sono una sostanza semplice; cioè una sostanza, la cui rappresentazione non implica mai una sintesi del molteplice; ma questo concetto, o anche questa proposizione, non m'insegna il menomo che rispetto a me stesso come oggetto dell'esperienza, perchè il concetto stesso di sostanza

è usato solo come funzione della sintesi, senza un'intuizione sotto, quindi senza oggetto, e vale soltanto della condizione d'ogni nostra conoscenza, ma non di un qual sia oggetto che si possa additare. Esaminiamo il preteso uso, a cui può servire questa proposizione.

Ognuno deve confessare che l'affermazione della natura semplice dell'anima è di qualche valore solo in quanto io posso così distinguere questo soggetto da ogni materia e sottrarlo quindi alla caducità, a cui questa è sempre soggetta. A quest'uso la sopra detta proposizione è propriamente destinata; onde il più delle volte essa è anche espressa così: L'anima non è corporea. Ora, se io posso dimostrare che, pur attribuendo per ipotesi a questa proposizione cardinale della psicologia razionale, nel puro significato di un semplice giudizio di ragione (da concetti) tutto il valore oggettivo (tutto ciò che pensa è sostanza semplice), non si potrebbe tuttavia far il menomo uso di questa proposizione rispetto alla eterogeneità o affinità di essa con la materia, sarà precisamente come se io avessi relegato questa pretesa conoscenza psicologica nel campo delle semplici idee, alle quali manca la realtà dell'uso oggettivo.

Nell'estetica trascendentale noi abbiamo incontestabilmente dimostrato che i corpi sono semplici fenomeni del nostro senso esterno, e non cose in sè. Conformemente a questo, noi possiamo a buon diritto dire, che il nostro soggetto pensante non è corporeo, ossia che, poichè esso è rappresentato da noi come oggetto del senso interno, esso, in quanto pensa, non può essere un oggetto dei sensi esterni, cioè un oggetto nello spazio. Ora questo vuol dire: non è possibile mai che ci si presentino tra i fenomeni esterni esseri pensanti, come tali; ovvero, noi non possiamo intuire i loro pensieri, la loro coscienza, i loro desiderii, ecc. esternamente; perchè tutto ciò spetta al senso interno. Nel fatto questo pare anche l'argomento naturale e popolare, in cui pure il senso più comune da tanto sembra siasi imbattuto, e per cui ha preso a consi-

derare già ben presto le anime come esseri affatto differenti dei corpi.

Ma sebbene l'estensione, l'impenetrabilità, la composizione e il movimento, in breve, tutto ciò che solo i sensi esterni ci possono dare, non siano nè pensieri, nè sentimento, nè inclinazione, nè risoluzione, o li contengano bensì ma in modo che non sono oggetto di intuizione esterna, quel qualcosa che è a fondamento dei fenomeni esterni, e modifica il nostro senso in modo che questo ottiene le rappresentazioni di spazio, materia, forma, ecc., questo qualcosa, considerato come noumeno (o meglio, come oggetto trascendentale) potrebbe tuttavia essere insieme il soggetto del pensiero, quantunque pel modo in cui ne vien modificato il nostro senso esterno noi non abbiamo un'intuizione delle rappresentazioni, volontà, ecc., ma soltanto dello spazio e delle sue determinazioni. Ma questo qualcosa non è esteso, nè impenetrabile, nè composto, poichè tutti questi predicati riguardano solo la sensibilità e la sua intuizione, in quanto siamo modificati da oggetti di questo genere (a noi del resto ignoti). Queste espressioni per altro non ci fanno conoscere quel che sia per sè un oggetto, ma soltanto che ad esso, considerato come tale, in se stesso, senza relazione coi sensi esterni, codesti predicati dei fenomeni esterni non possono essere apposti. Se non che i predicati del senso interno, le rappresentazioni e il pensiero non gli contraddicono. Pertanto l'anima umana non è nè anche per mezzo di questa escogitata semplicità di natura distinta punto sufficientemente, rispetto al suo sostrato, dalla materia, se questa (come si deve) si considera soltanto come fenomeno.

Se la materia fosse cosa in sè, essa si distinguerebbe, come essere composto, dall'anima, essere semplice. Ma essa è un semplice fenomeno esterno, il cui sostrato non vien conosciuto per alcun predicato che si possa addurre; e però di esso io posso ben ammettere che in sè sia semplice, quantunque, nel modo in cui esso modifica i nostri sensi, produca in noi l'intuizione dell'esteso e quindi composto;

e che dunque, nella sostanza, cui rispetto al nostro senso esterno appartiene l'estensione, in se stessa, ineriscano pensieri, che possano per il loro proprio senso interno esser rappresentati con coscienza. A questo modo quel medesimo, che per un rispetto si dice essere corporeo, per un altro rispetto sarebbe insieme un esser pensante, di cui certamente noi non possiamo intuire il pensiero, sibbene i segni di esso nella intuizione. Pertanto cadrebbe l'espressione che soltanto le anime (come specie particolari di sostanze) pensano; e si direbbe piuttosto, come abitualmente si fa, che gli uomini pensano, cioè quel medesimo che, come fenomeno esterno, è esteso, internamente (in sè) è un soggetto, che non è composto, ma semplice, e pensa.

Ma, senza permettersi di queste ipotesi, si può universalmente avvertire che, se per anima intendo un essere pensante in sè, già è fuor di luogo la questione se sia della stessa specie della materia (che non è punto una cosa in sè, ma soltanto una specie di rappresentazioni in noi) o no; infatti va da sè, che una cosa in sè, è d'altra natura delle determinazioni che costituiscono semplicemente il suo stato.

Se noi paragoniamo l'Io pensante, non con la materia, ma con l'intelligibile che è a fondamento del fenomeno esterno che diciamo materia: nè anche possiamo dire, poichè dell'ultimo non sappiamo nulla del tutto, che l'anima si distingua da esso internamente in checchesia.

La coscienza semplice pertanto non è una conoscenza della natura semplice del nostro soggetto, in quanto, come tale, deve esser distinto dalla materia quale essere composto.

Ma se questo concetto non serve nell'unico caso in cui è adoperabile, cioè nel paragone del Me con gli oggetti dell'esperienza esterna, a determinare il proprio e differenziale della sua natura, si può sempre finger di sapere che l'Io pensante, l'anima (nome dell'oggetto trascendentale del senso interno) sia semplice; se non che questa espressione non ha perciò uso che si estenda a oggetti

reali, e non può quindi estendere menomamente la nostra conoscenza.

Cade così pertanto tutta la psicologia razionale col suo principale sostegno, e noi non possiamo qui più che altrove sperar di dilatare le nostre cognizioni mercè semplici concetti (tanto meno per mezzo della semplice forma soggettiva di tutti i nostri concetti, la coscienza) senza riferirci a una possibile esperienza; tanto più che il concetto fondamentale di una natura semplice è di tal fatta che non può assolutamente incontrarsi in nessuna esperienza, e non c'è quindi proprio nessuna via di pervenire ad esso come concetto oggettivamente valido.

TERZO PARALOGISMO: DELLA PERSONALITÀ

Ciò che ha coscienza dell'identità numerica di se stesso in tempi diversi, è per ciò una persona:

Ma l'anima è, ecc.

Dunque, essa è una persona.

CRITICA DEL TERZO PARALOGISMO DELLA PSICOLOGIA TRASCENDENTALE.

Se io voglio conoscere l'identità numerica di un oggetto esterno per mezzo dell'esperienza, porrò attenzione a ciò che permane in quel fenomeno, a cui, come a soggetto, si riferisce tutto il resto come predicato, e noterò l'identità di quello nel tempo in cui questo muta. Ma io sono un oggetto del senso interno, e tutto il tempo è semplicemente la forma del senso interno. Conseguentemente io riferisco tutti i singoli predicati miei successivi al Me numericamente identico in ogni tempo, cioè nella forma dell'intuizione interna di me stesso. Su questo piede la personalità dell'anima non dovrebbe essere considerata come

dedotta, sibbene come una proposizione affatto identica dell'autocoscienza nel tempo, e questo è anche la causa per cui essa vale a priori. Infatti essa non dice altro se non che in tutto il tempo, in cui sono cosciente di me stesso, io sono cosciente di questo tempo come appartenente all'unità del mio Me; ed è lo stesso se io dico: tutto questo tempo è in Me come unità individuale, o io mi trovo, con identità numerica, in tutto questo tempo.

L'identità della persona deve dunque esserci imprescindibilmente nella mia propria coscienza. Se io mi considero dal punto di vista di un altro (come oggetto della sua intuizione esterna), questo osservatore esterno mi esamina primieramente nel tempo, perchè nell'appercezione il tempo non è propriamente rappresentato se non in me. Dall'Io dunque, che nella mia coscienza accompagna in ogni tempo tutte le rappresentazioni, e con piena identità, se anche lo si ammetta, non s'inferirà tuttavia la permanenza oggettiva di me stesso. Giacchè come allora il tempo, in cui mi pone l'osservatore, non è quello che si trova nel mio stesso senso, ma quello che si trova nel suo, così l'identità, che è legata necessariamente alla mia coscienza, non è perciò legata alla sua, cioè all'intuizione esterna del mio soggetto.

L'identità adunque della coscienza di me stesso in tempi diversi non è se non una condizione formale del mio pensiero e della sua connessione, ma non dimostra guari l'identità numerica del mio soggetto, in cui, malgrado l'identità logica dell'Io, può essere avvenuto tal cangiamento, che non consenta di mantenerne l'identità; quantunque consenta sempre di assegnargli ancora l'omonimo Io, che in ogni altro stato, anche di trasformazione del soggetto, potrebbe sempre conservare il pensiero del soggetto precedente e trasmetterlo al seguente [1].

---

1 Una palla elastica, che ne urta un'altra simile in linea retta, le comunica tutto il suo moto, quindi tutto il suo stato (se non si guarda se non ai posti nello spazio). Ora se ammettete, per analogia a corpi siffatti, sostanze di cui l'una farebbe passare nelle altre delle rappresentazioni, e insieme la loro coscienza, se

Sebbene la proposizione di alcune scuole, che tutto scorre e non c'è niente nel mondo di costante e di permanente, non possa aver luogo tosto che s'ammette delle sostanze, essa tuttavia non è contraddetta dalla unità della coscienza. Infatti noi stessi dalla nostra coscienza non possiamo giudicare se siamo permanenti o no, in quanto anime, poichè al nostro identico Me noi non attribuiamo se non ciò di cui abbiamo coscienza; e così dobbiamo affatto necessariamente giudicare, che noi in tutto il tempo, di cui siamo coscienti, siamo proprio gli stessi. Ma dal punto di vista di un estraneo, non possiamo perciò dar per valido questo, poichè, non trovando noi nell'anima altro fenomeno costante che la rappresentazione dell'Io, che tutti li accompagna e unifica, così non possiamo mai decidere se questo Io (semplice pensiero) non scorra anch'esso appunto come tutti gli altri pensieri, che per mezzo suo sono fra loro concatenati.

Ma è da notare, che prima di tutto dev'esser dimostrata la personalità e il suo presupposto, la permanenza, e però la sostanzialità dell'anima. Infatti se noi potessimo presupporla, non ne verrebbe in vero la durata della coscienza, ma la possibilità di una coscienza perdurante in un soggetto permanente; ciò che è sufficiente già alla personalità, la quale non cessa già essa per ciò che il suo effetto viene per qualche tempo interrotto. Ma questa permanenza non ci è data da nulla prima dell'identità numerica del nostro Me, che noi ricaviamo dall'appercezione identica, e da essa primieramente la deduciamo (e ad essa, se andasse bene, dovrebbe innanzi tutto seguire il concetto di sostanza, che è adoperabile soltanto empiricamente).

---

ne potrebbe pensare tutta una serie, di cui la prima comunicasse il suo stato insieme con la coscienza di questo alla seconda, questa il suo proprio stato insieme con quello della sostanza precedente alla terza, e questa del pari gli stati di tutte le precedenti insieme col suo proprio e la loro coscienza. L'ultima sostanza quindi sarebbe cosciente di tutti gli stati delle sostanze modificatesi prima di essa, come di stati suoi propri, poichè essi insieme con la coscienza sarebbero passati in essa, e ciò non ostante ella non sarebbe stata la stessa persona in tutti questi stati. *(N. di K.)*

Ora, poichè questa identità della persona non risulta a niun patto dall'identità dell'Io nella coscienza di ogni tempo in cui io mi conosco, nè anche s'è potuto più fondarvi sopra la sostanzialità dell'anima.

Intanto, come il concetto di sostanza e di semplice, può restare anche quello di personalità (in quanto è semplicemente trascendentale, cioè unità del soggetto, che del resto ci è ignoto, ma delle cui determinazioni ha luogo una completa unificazione mercè l'appercezione), e come tale questo concetto è anche necessario e sufficiente all'uso pratico; ma di esso, come estendimento della nostra autoconoscenza per mezzo della ragion pura, che ci dà l'illusione di una durata ininterrotta del soggetto dedotto dal semplice concetto di un Me identico, non possiamo mai più far pompa, poichè questo concetto gira sempre su se stesso e non ci fa avanzare rispetto a nessuna questione, che si riferisca a una conoscenza sintetica. Che cosa sia la materia d'una cosa in sè (oggetto trascendentale) ci è invero affatto ignoto; tuttavia la permanenza di esso come fenomeno può esser osservata poichè essa è rappresentata come qualcosa di esterno. Ma poichè, se io voglio osservare il semplice Io nella vicenda di tutte le rappresentazioni, non ho altro correlato a' miei confronti se non da capo me stesso con le condizioni generali della mia coscienza, io non posso dare a tutte le questioni se non risposte tautologiche, sostituendo cioè al mio concetto e alla sua unità le proprietà che spettano a me come oggetto, e presupponendo ciò che si desiderava sapere.

QUARTO PARALOGISMO: DELLA IDEALITÀ
(DEL RAPPORTO ESTERNO).

Ciò, la cui esistenza si può inferire soltanto come causa di percezioni date, non ha se non un'esistenza d u b b i a.

Ma tutti i fenomeni esterni son tali, che la loro esistenza non è percepita immediatamente, si può inferirsi soltanto come causa di percezioni date.

Dunque, l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia. Questa incertezza io dico idealità dei fenomeni esterni, e la dottrina di questa idealità dicesi idealismo, in confronto del quale l'affermazione di una possibile certezza degli oggetti de' sensi esterni vien denominato dualismo.

Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale.

Sottoponiamo prima ad esame le premesse. Noi possiamo a ragione affermare che soltanto quello che è in noi stessi può essere percepito immediatamente, e che la mia propria esistenza può essere oggetto soltanto di semplice percezione. L'esistenza dunque di un oggetto reale fuor di me (quando questa parola sia presa in senso intellettuale) non è mai data direttamente nella percezione, ma si può pensare soltanto accanto a questa, che è una modificazione del senso interno, come causa di questa, e può quindi inferirsi. Quindi anche Cartesio a ragione limitava ogni percezione nel più stretto significato alla proposizione: Io (come essere pensante) sono. È chiaro cioè che, poichè l'esterno non è in me, esso non è nella mia appercezione, quindi nè anche in una percezione, la quale propriamente non può aversi se non come la determinazione dell'appercezione.

Io dunque non posso propriamente percepire cose esterne, ma soltanto dalla mia percezione interna conchiudere alla loro esistenza, considerando quella come l'effetto, di cui qualcosa di esterno sia la causa prossima. Ma la conclusione da un effetto dato a una causa determinata è sempre insicura; poichè l'effetto può essere derivato da più di una causa. E però nel riferimento della percezione alla sua causa resta sempre dubbio se questa sia interna o esterna, se quindi tutte le così dette percezioni esterne non siano un semplice giuoco del nostro senso interno, o se

esse si riferiscano ad oggetti reali esterni, come loro cause. L'esistenza per lo meno di questi oggetti è soltanto dedotta, e corre il rischio di tutte le deduzioni; laddove l'oggetto del senso interno (io stesso con tutte le mie rappresentazioni) è percepito immediatamente, e l'esistenza di esso non soffre punto verun dubbio.

Per idealista, dunque, si deve intendere non chi nega l'esistenza degli oggetti esterni, ma chi soltanto non ammette che essa ci sia nota per percezione immediata, e ne conchiude che noi, con tutte le esperienze possibili, non possiamo mai diventar certi della loro realtà.

Ma prima di esporre il nostro paralogismo nella sua fallace apparenza, devo innanzi osservare, che bisogna necessariamente distinguere un doppio idealismo, il trascendentale e l'empirico. Intendo per idealismo trascendentale di tutti i fenomeni la dottrina, secondo la quale noi li consideriamo tutti come semplici rappresentazioni, e non come cose in sè, e per la quale il tempo e lo spazio non sono se non forme sensibili della nostra intuizione, ma non determinazioni per sè date, o condizioni degli oggetti come cose in sè. A questo idealismo è contrapposto un realismo trascendentale, che considera il tempo e lo spazio come qualcosa in sè dato (indipendentemente dalla nostra sensibilità). Il realista trascendentale si rappresenta dunque i fenomeni esterni (una volta ammessa la loro realtà) come cose in sè, che esistono indipendentemente dalla nostra sensibilità, e che perciò anche secondo concetti puri dell'intelletto sarebbero fuori di noi. Propriamente è questo realista trascendentale, che poi fa la parte di idealista empirico, e dopo che degli oggetti sensibili ha falsamente presupposto che, se devono essere esterni, essi devono avere in se stessi la loro esistenza anche senza i sensi, da questo punto di vista trova tutte le nostre rappresentazioni sensibili insufficienti, per aver la certezza della loro realtà.

L'idealista trascendentale può, al contrario, essere realista empirico, quindi, come si dice, un dualista, cioè ammettere l'esistenza della materia senza uscire dalla semplice coscienza di sè, e qualcosa più della certezza delle rappresentazioni in me, e quindi il *cogito ergo sum*. Infatti, facendo egli valere questa materia, anzi la sua interna possibilità, semplicemente come fenomeno, che, scisso dalla nostra sensibilità, non è nulla, essa non è per lui se non una specie di rappresentazioni (intuizioni), che si dicono esterne non perchè si riferiscano ad oggetti esterni in sè, ma perchè esse riferiscono le percezioni allo spazio, in cui tutte le cose sono le une fuori delle altre, laddove esso stesso, lo spazio, è in noi.

Per questo idealismo trascendentale noi ci siamo dichiarati già fin dal principio. Nella nostra dottrina cade ogni difficoltà ad ammettere l'esistenza della materia appunto sulla testimonianza della nostra semplice autocoscienza, e darla quindi per dimostrata come l'esistenza di me stesso in quanto essere pensante. Infatti io ho coscienza delle mie rappresentazioni; queste dunque esistono, ed esisto io stesso che ho queste rappresentazioni. Ma gli oggetti esterni (i corpi) sono semplici fenomeni, quindi nient'altro che una specie delle mie rappresentazioni, i cui oggetti soltanto per queste rappresentazioni sono qualcosa; ma, separati da esse, non son nulla. Esistono dunque tanto le cose esterne quanto io stesso, ed entrambi invero sulla testimonianza immediata della mia autocoscienza con la sola differenza, che la rappresentazione di me stesso e come soggetto pensante, si riferisce semplicemente al senso interno; le rappresentazioni invece, che designano esseri estesi, al senso esterno. Per me non è necessario provare la realtà degli oggetti esterni più che la realtà dell'oggetto del mio senso interno (del mio pensiero), perchè da ambo le parti non sono se non rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) è insieme prova bastevole della loro realtà.

L'idealista trascendentale è, dunque, un realista empirico e riconosce alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma è immediatamente percepita. Al contrario, il realismo trascendentale viene a trovarsi necessariamente in imbarazzo, e si vede obbligato a far posto all'idealismo empirico, poichè egli considera gli oggetti dei sensi esterni come qualcosa di diverso dai sensi e semplici fenomeni come esseri per sè stanti, che si trovino fuori di noi; quando di sicuro nella nostra migliore coscienza della nostra rappresentazione di queste cose è tutt'altro che certo che, se la rappresentazione esiste, esista anche l'oggetto a essa corrispondente: laddove, nel nostro sistema, queste cose esterne, cioè la materia, non sono in tutte le loro forme e trasformazioni se non semplici fenomeni, cioè rappresentazioni nostre, della cui realtà noi diveniamo immediatamente coscienti.

Ora poichè, che io sappia, tutti gli psicologi aderenti all'idealismo empirico sono realisti trascendentali, essi si son comportati certo conseguentemente nel dare grande importanza all'idealismo empirico, come a uno dei problemi da cui difficilmente la ragione può trarsi fuori. Realmente infatti, se si considera i fenomeni esterni come rappresentazioni prodotte in noi dai loro oggetti come cause esistenti in sè fuori di noi, nessuno può dire come questa loro esistenza possa altrimenti esser conosciuta che per mezzo della deduzione dall'effetto alla causa, in cui non può non restar sempre dubbio se la causa sia in noi o fuor di noi. Ma si può in vero ammettere, che delle nostre intuizioni esterne sia causa qualcosa che può esser fuor di noi nel senso trascendentale; ma questo qualcosa non è l'oggetto, che intendiamo con le rappresentazioni della materia e delle cose corporee; perchè queste sono unicamente fenomeni, cioè semplici modi di rappresentazione, che si trovano sempre soltanto in noi e la cui realtà poggia sulla coscienza immediata, nè più nè meno che la coscienza del mio pensiero. L'oggetto trascendentale, così rispetto all'intuizione interna come rispetto all'esterna, ci

è del pari ignoto. Ma nè anche si tratta di esso, sibbene dell'oggetto empirico, che allora si dice oggetto esterno, quando lo si rappresenta nello spazio, e si dice oggetto interno, quando unicamente nel rapporto temporale; ma spazio e tempo non si trovano, entrambi, se non in noi.

Intanto, poichè l'espressione fuor di noi porta seco un inevitabile equivoco, significando ora qualcosa che esiste come cosa in sè distinta da noi, ora qualcosa che appartiene semplicemente al fenomeno esterno, noi vogliamo, per porre questo concetto nell'ultimo significato (come quello, in cui propriamente è presa la questione psicologica circa la realtà della nostra intuizione esterna) fuor d'ogni incertezza, distinguere gli oggetti empiricamente esterni da quelli che possono dirsi tali nel senso trascendentale, dicendoli a dirittura cose che si trovano nello spazio.

Lo spazio e il tempo sono certo rappresentazioni a priori, che stanno in noi come forma della nostra intuizione sensibile, prima ancora che un oggetto reale abbia determinato con la sensazione il nostro senso a rappresentarlo sotto quei rapporti sensibili. Se non che, questo che di materiale o reale, questo qualcosa che dev'essere intuito nello spazio, presuppone necessariamente una percezione e non può, indipendentemente da questa che indica la realtà di qualcosa nello spazio, esser foggiato nè prodotto da nessuna immaginazione. La sensazione dunque è ciò che designa una realtà nello spazio e nel tempo, secondo che si riferisce all'una e all'altra specie d'intuizione sensibile. Data una volta la sensazione (che, se si applica a un oggetto in generale, senza determinarlo, dicesi percezione), può per mezzo della molteplicità di essa foggiarsi nell'immaginazione un oggetto, che fuori dell'immaginazione non ha posto empirico nello spazio o nel tempo. Questo è indubbiamente certo, che, se si prende le sensazioni di piacere e dolore, oppure quelle esterne, i colori, il calore, ecc., la percezione è quella, per cui dev'essere primieramente

data la materia per pensare gli oggetti della intuizione sensibile. Questa percezione adunque presuppone (per rimanere questa volta soltanto nelle intuizioni esterne) qualcosa di reale nello spazio. Infatti in primo luogo la percezione è la rappresentazione di una realtà, come lo spazio la rappresentazione di una semplice possibilità della coesistenza. In secondo luogo, questa realtà per il senso esterno è rappresentata nello spazio. In terzo luogo, lo spazio stesso non è altro che semplice rappresentazione; quindi in esso non può valere come reale se non ciò, che in esso è rappresentato[1], e viceversa, ciò che è dato in esso, cioè rappresentato mediante percezione, è in esso anche reale; perchè se non vi fosse reale, cioè dato immediatamente da intuizione empirica, non potrebbe neppure essere immaginato, poichè non si può punto immaginare a priori il reale delle intuizioni.

Ogni percezione esterna dimostra adunque immediatamente qualcosa di reale nello spazio, o piuttosto è lo stesso reale; e pertanto dunque è fuori di dubbio il realismo empirico, cioè alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualche cosa di reale nello spazio. Certo, lo stesso spazio, con tutti i suoi fenomeni, come rappresentazioni, non è se non in noi; ma in questo spazio nondimeno è dato il reale o la materia di tutti gli oggetti dell'intuizione esterna realmente e indipendentemente da ogni finzione ed è anche impossibile, che in questo spazio sia dato checchessia fuori di noi (nel senso trascendentale), poichè lo spazio stesso fuori della nostra sensibilità non è nulla. Il più rigoroso idealista non può dunque pretendere che

---

[1] Si noti bene questa proposizione paradossale, ma vera: che nello spazio non è reale se non ciò che vi è rappresentato. Poichè lo spazio, esso stesso, non è altro che rappresentazione, e però ciò che è in esso, dev'esser contenuto nella rappresentazione, e nello spazio non c'è nulla se non in quanto è in esso effettivamente rappresentato. Proposizione, che certamente deve suonare strana: che una cosa possa esistere soltanto nella sua rappresentazione; ma che perde qui quel che può avere di scandaloso, poichè le cose, con cui abbiamo da fare, non sono cose in sè, ma soltanto fenomeni, cioè rappresentazioni. *(N. di K.)*

si dimostri, alla nostra percezione corrispondere l'oggetto fuori di noi (in senso stretto). Perchè, se uno ce ne fosse fuori di noi, esso poi non potrebbe esser rappresentato nè intuito come fuori di noi, poichè ciò presuppone lo spazio, e la realtà nello spazio come semplice rappresentazione non è altro che la percezione stessa. Il reale dei fenomeni esterni non è dunque reale se non nella percezione, e non può esser reale in altro modo.

Ora dalle percezioni la conoscenza degli oggetti può esser ricavata o per mezzo di un semplice giuoco della immaginazione, oppure mediante l'esperienza. E qui possono certamente nascere rappresentazioni fallaci, alle quali non corrispondono gli oggetti, e in cui l'inganno è da ascriversi ora a un'illusione dell'immaginazione, ora a un errore del giudizio (nei così detti inganni dei sensi). Per sfuggire qui alla falsa apparenza fa d'uopo procedere secondo la regola, che è *reale ciò che è legato con una percezione secondo leggi empiriche*. Se non che questa illusione, come il guardarsi da essa, riguarda così l'idealismo come il dualismo, in quanto si ha da fare soltanto con la forma dell'esperienza. Per confutare l'idealismo empirico come una falsa difficoltà circa la realtà oggettiva delle nostre percezioni esterne, è già sufficiente che la percezione esterna dimostri immediatamente una realtà nello spazio; il quale spazio, benchè in sè non sia se non semplice forma delle rappresentazioni, tuttavia, rispetto a tutti i fenomeni esterni (che anch'essi non son altro che semplici rappresentazioni), ha una realtà oggettiva; e del pari, che senza percezione la stessa finzione e il sogno non sono possibili, e che perciò i nostri sensi esterni secondo i dati da cui può provenire l'esperienza, hanno nello spazio i loro oggetti reali corrispondenti.

L'*idealista dommatico* sarebbe quello che *nega* l'esistenza della materia, lo *scettico* quello che la *mette in dubbio*, ritenendola indimostrabile. Il primo può esserci solo perciò che crede di trovare contraddizioni nella possibilità di una materia in generale, e con costui

per ora non abbiamo a che fare. La sezione seguente intorno ai raziocinii dialettici, sezione che rappresenta la ragione nel suo interno conflitto rispetto ai concetti che essa si fa della possibilità di ciò che appartiene al contesto dell'esperienza, toglierà anche questa difficoltà. Ma l'idealista scettico, che attacca semplicemente il principio della nostra affermazione e reputa insufficiente la nostra convinzione dell'esistenza della materia, che noi crediamo di poter fondare nella percezione immediata, è un benefattore della ragione umana in quanto ci obbliga ad aprire bene gli occhi anche sul minimo passo della esperienza comune, e a non ammettere nel nostro possesso, senz'altro, come bene acquistato, ciò che forse abbiamo soltanto carpito. Il vantaggio, che procurano qui queste obbiezioni idealistiche, salta ora agli occhi. Esse ci spingono potentemente, se noi non vogliamo restar impigliati nelle nostre affermazioni più comuni, a considerare tutte le percezioni, si chiamino esse interne od esterne, semplicemente come una coscienza di ciò che si appartiene alla nostra sensibilità, e i loro oggetti esterni non come cose in sè, ma soltanto come rappresentazioni, di cui, come d'ogni altra rappresentazione, noi possiamo esser coscienti, ma che si dicono esterni perchè appartengono a quel senso che diciamo senso esterno, la cui intuizione è lo spazio; il quale per altro, a sua volta, non è se non una specie di rappresentazione interna, in cui certe percezioni si unificano tra loro.

Se agli oggetti esterni attribuiamo il valore di cose in sè, è assolutamente impossibile comprendere còme noi dobbiamo giungere alla conoscenza della loro realtà fuori di noi, fondandoci semplicemente sulla rappresentazione che è in noi. Infatti fuor di sè non si può sentire, ma soltanto in se medesimo; e tutta la coscienza di noi stessi non dà quindi se non soltanto le nostre proprie determinazioni. L'idealismo scettico dunque ci costringe a ricorrere all'unico rifugio, che ci rimane, ossia alla idealità di tutti i fenomeni, che noi abbiamo dimostrata nell'Este-

tica trascendentale indipendentemente da queste conseguenze, che allora non potevamo prevedere. Ma, se si domanda se dopo ciò il dualismo abbia luogo soltanto nella psicologia, la risposta è: Certamente! Ma solo nel senso empirico, che cioè nel contesto dell'esperienza la materia, come sostanza nel fenomeno, è realmente data al senso esterno, come l'Io pensante, parimenti come sostanza fenomenica, innanzi al senso interno; e secondo regole, che questa categoria introduce nel contesto delle nostre percezioni sì esterne e sì interne per formare una esperienza, devono anche i fenomeni, da ambo le parti, esser unificati tra loro. Che se si volesse estendere il concetto del dualismo, come per solito accade, e prenderlo nel senso trascendentale, nè esso nè il pneumatismo a esso opposto da un lato, nè il materialismo dall'altro avrebbero il menomo fondamento, poichè allora verrebbe meno la determinazione de' suoi concetti, e la differenza del modo di rappresentarsi gli oggetti, che ci restano ignoti per quel che sono in sè, si prenderebbe per una differenza delle cose stesse. L'Io, rappresentato dal senso interno nel tempo e gli oggetti nello spazio fuori di me, sono bensì fenomeni specificamente affatto diversi, ma non perciò son pensati come cose diverse. L'oggetto trascendentale, che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è base dell'intuizione interna, non è in sè nè materia nè essere pensante, ma un principio a noi ignoto dei fenomeni che ci danno il concetto empirico della prima come della seconda specie.

Se adunque, secondo che evidentemente ci obbliga a fare la presente Critica, restiamo fedeli alla regola sopra stabilita, di non spingere le nostre inchieste al di là dei limiti in cui l'esperienza possibile può fornircene l'oggetto, noi non ci lasceremo mai venire l'idea di istituire una ricerca intorno agli oggetti dei nostri sensi per ciò che essi possono essere in se stessi, senza nessun rapporto ai sensi. Ma se lo psicologo prende i fenomeni per cose in sè, sia, come materialista, ammettendo nella sua dottrina

unicamente la materia, sia, come spiritualista, soltanto l'essere pensante (secondo cioè la forma del nostro senso interno), o, come dualista, l'una e l'altro, quasi cose in sè esistenti, egli è sempre arrestato dalla difficoltà per cui deve provare come possa esistere in sè quel che pure non è una cosa in sè, ma soltanto il fenomeno di una cosa in generale.

OSSERVAZIONE SULLA SOMMA DELLA PSICOLOGIA PURA IN CONSEGUENZA DI QUESTI PARALOGISMI

Se noi paragoniamo la psicologia, come fisiologia del senso interno, con la somatologia, come fisiologia degli oggetti dei sensi esterni, noi troviamo, — a parte che in entrambe molto può esser conosciuto empiricamente, — questa notevole differenza, che nell'ultima scienza molto tuttavia può esser conosciuto a priori dal semplice concetto di essere esteso impenetrabile, ma nella prima dal concetto di un essere pensante non può essere ricavato nulla per cognizione sintetica a priori. La causa è questa. Benchè entrambi siano fenomeni, — pure il fenomeno che sta innanzi al senso esterno è qualcosa di stabile e permanente, che fornisce un sostrato a fondamento delle determinazioni mutevoli e quindi un concetto sintetico, quello cioè dello spazio e di un fenomeno in esso, laddove il tempo, l'unica forma della nostra intuizione interna, non ha niente di permanente, e quindi fa conoscere solo la vicenda delle determinazioni, ma non l'oggetto determinabile. Infatti in ciò, che diciamo anima, tutto è in continuo flusso e non c'è nulla di permanente, salvo forse (se si vuole) l'Io così semplice, perchè questa rappresentazione non ha un contenuto, e quindi non ha un molteplice, onde pare anche rappresentare o, per dir meglio, accennare un oggetto semplice. Questo Io dovrebbe esser una intuizione, la quale, essendo presupposta nel pensiero in generale (prima di ogni esperienza) fornisse, come intui-

zioni a priori, proposizioni sintetiche, se dovesse essere possibile realizzare una conoscenza razionale pura della natura di un essere pensante in generale. Se non che questo Io è così poco intuizione come concetto di un qualunque oggetto, ma è la semplice forma della coscienza[1], che può accompagnare le due specie di rappresentazioni ed elevarle così a conoscenze, in quanto cioè qualche altra cosa sia data nell'intuizione, che porga materia alla rappresentazione di un oggetto. Tutta dunque la psicologia razionale cade come scienza che trascende tutte le forze della ragione umana, e non ci resta altro che studiare la nostra anima con la guida della esperienza e tenerci nei limiti delle questioni, che non vanno al di là dei termini, dentro i quali l'esperienza interna possibile può dar loro un contenuto.

Ma quantunque essa non abbia, come conoscenza estensiva, nessuna utilità, anzi come tale sia composta di meri paralogismi, non le si può tuttavia negare una importante utilità negativa, se essa non deve valere se non come trattazione critica dei nostri raziocinii dialettici, e dei raziocinii della ragione comune e naturale.

A che ci è necessaria una psicologia semplicemente fondata su principii razionali puri? Senza dubbio, principalmente allo scopo di assicurare il nostro Me pensante contro il pericolo del materialismo. Ma questo fa il concetto razionale che noi abbiamo dato del nostro Me pensante. Lungi infatti dal rimanere, secondo questo concetto, qualche timore, che, sottratta la materia, sarebbe perciò distrutto ogni pensiero e la stessa esistenza dell'essere pensante, è stato piuttosto chiaramente dimostrato, che, se io sottraggo il soggetto pensante, tutto il mondo corporeo deve cadere, come quello che non è se non il fenomeno nel senso del nostro soggetto e una specie di rappresentazione del medesimo.

---

1 Kant sostituì più tardi in una postilla al suo esemplare: « l'oggetto a noi ignoto della coscienza ».

Certo, così io non conosco meglio questo Me pensante rispetto alle sue proprietà, nè posso scorgere la sua permanenza, anzi neppure l'indipendenza del suo esistere dal qualunque sostrato trascendentale dei fenomeni esterni: perchè questo, al pari di quello, mi è ignoto. Ma, poichè nondimeno è possibile attingere d'altronde che da meri principii speculativi motivi di sperare un'esistenza indipendente e costante in ogni vicenda del mio stato, della mia natura pensante, s'è già molto guadagnato così, a potere, con la libera confessione della mia propria ignoranza, respingere tuttavia gli attacchi dommatici di un avversario speculativo e dimostrargli che ei non può della natura del mio soggetto saper di più, per negare la possibilità alle mie speranze, che non io per attaccarmi ad esse.

Su questa apparenza trascendentale dei nostri concetti psicologici si fondano poi anche tre questioni dialettiche, che formano lo scopo proprio della psicologia razionale, e che non posson esser risolute altrimenti che per le ricerche precedenti; ossia 1) della possibilità del commercio dell'anima con un corpo organico, cioè dell'animalità e dello stato dell'anima nella vita dell'uomo; 2) dell'inizio di questo commercio, cioè dell'anima alla nascita e prima della nascita dell'uomo; 3) della fine di questo commercio, cioè dell'anima alla morte e dopo la morte dell'uomo (questione dell'immortalità).

Ora io affermo che tutte le difficoltà, che si crede di trovare in queste questioni, e con cui come obbiezioni dommatiche si tenta di darsi l'aria di una più profonda penetrazione della natura delle cose di quella che può avere l'intelletto comune, riposano sopra una semplice illusione, per cui si fa un'ipostasi di ciò che esiste semplicemente nel pensiero e si ammette nella stessa qualità appunto di un oggetto reale fuori del soggetto pensante; cioè si prende l'estensione, che non è se non fenomeno, per una proprietà delle cose esterne sussistente anche senza la nostra sensibilità, e il movimento per un effetto di esse, che avvenga real-

mente in sè anche fuori dei nostri sensi. Infatti la materia, la cui unione con l'anima fa nascere così grande difficoltà, non è altro che una semplice forma o un certo modo di rappresentarsi un oggetto ignoto per mezzo di quella intuizione, che si dice senso esterno. Può ben dunque esserci qualcosa fuori di noi, a cui corrisponda questo fenomeno, che diciamo materia; ma, nella sua qualità di fenomeno, essa non è fuori di noi, bensì unicamente come pensiero in noi, quantunque questo pensiero dal detto senso sia rappresentato come esistente fuori di noi.

La materia significa adunque, non una specie di sostanza affatto diversa ed eterogenea dall'oggetto del senso interno (anima), ma soltanto la disparità dei fenomeni degli oggetti (che in sè ci sono ignoti), le cui rappresentazioni noi diciamo esterne, in confronto di quelle che ascriviamo al senso interno, benchè esse appartengano semplicemente al soggetto pensante nè più nè meno di tutti gli altri pensieri, salvo che hanno in sè questa illusione che, rappresentando essi oggetti nello spazio, sembrano sciogliersi quasi dall'anima e star sospese fuori di essa, mentre pure lo stesso spazio, in cui esse sono intuite, non è se non una rappresentazione il cui riscontro omogeneo non può guari incontrarsi fuori dell'anima. Ora la questione non è più del commercio dell'anima con le altre sostanze note ad estranee fuori di noi, ma solo dell'unione delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna, e come queste possano tra loro unirsi secondo leggi costanti, sicchè si adunino in una esperienza.

Finchè noi accostiamo fenomeni interni ed esterni come semplici rappresentazioni della esperienza tra loro, noi non troviamo nessun controsenso, nulla che renda strana l'unione delle due specie di senso. Ma appena ipostatizziamo i fenomeni esterni, e non più come rappresentazioni, ma, nella qualità stessa in cui essi sono in noi, come cose sussistenti per sè anche fuori di noi, li riferiamo colle loro azioni, che in quanto fenomeni si

mostrano in relazione tra loro, al nostro soggetto pensante, allora abbiamo un carattere delle cause efficienti fuori di noi, il quale non vuol accordarsi con gli effetti di esse in noi, poichè quello si riferisce semplicemente ai sensi esterni, ma questo a un senso interno: sensi che, sebbene uniti in un soggetto, pure sono sommamente eterogenei. Allora noi non abbiamo altri effetti esterni che cangiamenti di luogo, e altre forze che semplici tendenze risolventisi in rapporti nello spazio come loro effetti. Ma in noi gli effetti sono pensieri, tra cui non v'ha nessun rapporto di luogo, movimento, forma o determinazione spaziale in generale, e noi smarriamo interamente il filo conduttore delle cause negli effetti, che se ne dovrebbero dimostrare nel senso interno. Noi tuttavia dovremmo riflettere, che i corpi non sono oggetti in sè, che ci son presenti, bensì un semplice fenomeno, chi sa di qual oggetto ignoto; che il movimento non è l'effetto di questa causa ignota, ma soltanto il fenomeno del suo influsso sui nostri sensi; che per conseguenza l'uno e l'altro non sono qualcosa fuori di noi, ma solo rappresentazioni in noi; che quindi, non il movimento della materia cagiona in noi le rappresentazioni, ma che esso stesso (quindi anche la materia, che per suo mezzo ci si rende conoscibile) è una semplice rappresentazione, e che infine tutta la difficoltà vera [1] si riduce a ciò: come e per quale causa le rappresentazioni della nostra sensibilità sono tra loro in tale rapporto che quelle, che diciamo intuizioni esterne, possano secondo leggi empiriche essere rappresentate come oggetti fuori di noi; questione, che non implica assolutamente la presunta difficoltà di spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause efficienti esistenti fuori di noi, affatto estranee, prendendo i fenomeni di una causa ignota per la causa fuori di noi, ciò che non può dar luogo se non a confusione. Nei giudizi, in cui ricorre un equivoco radicatosi per lunga abitudine, è impossibile portare la rettificazione fino a quella intelligibilità

---

1 *Selbst gemachte* = fatta da sè, che si fa innanzi da sè.

che può essere richiesta in altri casi, in cui nessuna illusione inevitabile di questo genere confonde il concetto. Quindi questa nostra liberazione della ragione dalle teorie sofistiche difficilmente avrà già la evidenza, che le è necessaria per una piena soddisfazione.

Ma credo di poterla raggiungere nel seguente modo.

Tutte le obbiezioni possono dividersi in dommatiche, critiche e scettiche. L'obbiezione dommatica è quella diretta contra una proposizione, la critica quella diretta contro la dimostrazione di una proposizione. La prima ha bisogno di una cognizione circa la costituzione della natura d'un oggetto per poter affermare il contrario di ciò che la proposizione asserisce di questo oggetto; e appunto per questo è dommatica e presume di conoscere meglio dell'avversario la costituzione di cui si tratta. L'obbiezione critica, lasciando intatta la proposizione nel suo valore o non valore, e attaccando soltanto la dimostrazione, non ha punto bisogno di conoscer meglio l'oggetto o di attribuirsi una miglior conoscenza; essa sostiene soltanto che l'affermazione è priva di fondamento, non che sia falsa. L'obbiezione scettica contrappone, l'una all'altra, tesi e antitesi come obbiezioni di eguale importanza, ciascuna di esse a vicenda come domma e l'altra come obbiezione, ed è pertanto da ambo i lati opposti in apparenza dommatica, per annullare ogni giudizio intorno all'oggetto. Così, dunque, l'obbiezione dommatica come la scettica devono presumere entrambe tanta cognizione dell'oggetto quanta è necessaria per affermare di esso qualcosa positivamente o negativamente. Solo quella critica è di maniera che, sostenendo semplicemente che si prende in aiuto della propria affermazione qualcosa che è nullo e semplicemente fittizio, rovescia la teoria per ciò che le toglie il suo preteso fondamento, senza per altro voler nulla decidere circa la natura dell'oggetto.

Ora noi, secondo i concetti comuni della nostra ragione, siamo dommatici rispetto al commercio, in cui il nostro soggetto pensante sta con le cose fuori di noi, e conside-

riamo queste come veri oggetti sussistenti indipendentemente da noi secondo un certo dualismo trascendentale, che non attribuisce quei fenomeni esterni, come rappresentazioni, al soggetto, ma li trasferisce, così come ce li porge l'intuizione sensibile, fuori di noi come oggetti, e li separa del tutto dal nostro soggetto pensante. Ora questa surrezione è il fondamento di tutte le teorie sul commercio tra l'anima e il corpo; e non si domanda mai se questa realtà oggettiva dei fenomeni sia così interamente vera, ma la si presuppone per ammessa, e si sottilizza soltanto sul modo in cui si debba spiegare e intendere. I tre ordinari sistemi escogitati sopra questo punto, e realmente i soli possibili, sono quelli dell'influsso fisico, dell'armonia prestabilita e dell'assistenza soprannaturale.

I due ultimi modi di spiegare il commercio dell'anima con la materia sono fondati sulle obbiezioni contrarie al primo, che è la rappresentazione del pensiero volgare; che cioè quello che apparisce come materia, non possa essere col suo influsso immediato la causa di rappresentazioni, come di una specie affatto eterogenea di effetti. Ma essi allora non possono legare con quello che intendiamo per oggetto dei sensi esterni il concetto di materia che non è altro che fenomeno, e però già in sè semplice rappresentazione, cagionata da oggetti esterni quali si sieno; perchè altrimenti direbbero, che le rappresentazioni degli oggetti esterni non possono essere cause esterne delle rappresentazioni nello spirito nostro; che sarebbe un'obbiezione affatto priva di senso perchè non avverrà mai a nessuno di ritenere per causa esterna ciò che s'è una volta riconosciuto per semplice rappresentazione. Essi dunque devono, secondo i nostri principii, indirizzare la loro teoria a questo, che quello che è il vero (trascendentale) oggetto dei nostri sensi esterni, non possa esser la causa di quelle rappresentazioni (fenomeni), che noi intendiamo sotto il nome di materia. Ora, poichè nessuno può a ragione asserire di conoscere qualcosa della causa trascendentale delle

nostre rappresentazioni dei sensi esterni, così la loro affermazione è interamente priva di fondamento. Ma, se quelli che pretendono di migliorare[1] la dottrina dell'influsso fisico, volessero, secondo la comune maniera di pensare d'un dualismo trascendentale, veder la materia come tale una cosa in sè (e non come semplice fenomeno di una cosa ignota) e rivolgere la loro obbiezione a dimostrare che un tale oggetto esterno, che non dimostra in sè altra causalità che quella dei movimenti, non possa più esser la causa efficiente di rappresentazioni, ma che perciò deve intervenire un terzo essere per fondare tra i due, se non un'azione reciproca, almeno tuttavia una corrispondenza e armonia; allora essi darebbero principio alla loro confutazione ammettendo nel loro dualismo il πρῶτον ψεῦδος dell'influsso fisico, e così con la loro obbiezione non confuterebbero tanto l'influsso fisico, ma il loro stesso presupposto dualistico. Perchè le difficoltà relative all'unione della natura pensante con la materia, provengono tutte senza eccezione unicamente da quella rappresentazione dualistica insinuatasi, che la materia come tale sia, non fenomeno, cioè semplice rappresentazione dello spirito, cui corrisponda un oggetto ignoto, ma l'oggetto in se stesso, così come esso esiste fuori di noi e indipendentemente da ogni sensibilità.

Contro dunque l'influsso fisico comunemente ammesso non può muoversi nessuna obbiezione dommatica. Infatti, se l'avversario ammette che la materia e il suo movimento sono semplici fenomeni, e quindi soltanto rappresentazioni, egli può porre la difficoltà soltanto in questo, che l'oggetto ignoto della nostra sensibilità non può esser la causa delle rappresentazioni in noi: ciò che niente autorizza ad asserire, poichè nessuno di un oggetto ignoto può decidere che cosa esso possa fare o non fare. Egli deve invece, secondo le prove addotte, ammettere necessariamente questo idealismo trascendentale, se vuol fare un'ipo-

---

[1] *Die vermeinten Verbesserer* = i presunti correttori.

stasi delle rappresentazioni e trasferirle come vere cose fuori di noi.

Pure contro l'opinione comune dell'influsso fisico può esser fatta una fondata obbiezione critica. Un tale presunto commercio tra due specie di sostanze, la pensante e la estesa, ha a fondamento un dualismo grossolano, e fa di queste, che pure non sono se non semplici rappresentazioni del soggetto pensante, cose che sussistano per sè. Sicchè il malinteso influsso fisico può esser distrutto pienamente mostrando come nullo e fittizio l'argomento suo.

La famosa questione intorno al commercio del pensiero e dell'estensione si ridurrebbe, dunque, se si elimini tutto ciò che è immaginario, unicamente a questo: come in un soggetto pensante in generale sia possibile un'intuizione esterna, cioè l'intuizione dello spazio (di ciò che lo occupa, forma e movimento). Ma a questa domanda a niuno è possibile trovare una risposta; nè si può mai colmare questa lacuna del nostro sapere, bensì soltanto additarla, ascrivendo i fenomeni esterni a un oggetto trascendentale, che è la causa di questa specie di rappresentazioni, e che noi per altro non conosciamo punto, nè ne otterremo mai nessun concetto. In tutti i problemi, che possono rappresentarsi nel campo dell'esperienza, noi trattiamo quei fenomeni come oggetti in sè, senza preoccuparci del primo principio della loro possibilità (come fenomeni). Ma, se andiamo al di là dei suoi confini, divien necessario il concetto di un oggetto trascendentale.

Di queste osservazioni sul commercio tra l'essere pensante e l'esteso, la risoluzione di tutte le controversie o obbiezioni riguardanti lo stato della natura pensante, prima di tale commercio (della vita) o dopo tolto tale commercio (alla morte), è una conseguenza immediata. L'opinione, che il soggetto pensante abbia potuto pensare prima d'ogni commercio col corpo, si enuncerebbe così: che prima del principio di questo modo di sensibilità, per cui qualcosa ci apparisce nello spazio, gli stessi oggetti trascendentali, che nello stato presente ci appariscono come

corpi, han potuto essere intuiti in tutt'altro modo. L'opinione poi che l'anima dopo la fine d'ogni commercio col mondo corporeo possa tuttavia continuare a pensare, si enuncierebbe in questa forma: che se dovesse cessare il modo di sensibilità per cui gli oggetti trascendentali e per ora affatto ignoti ci appaiono come mondo materiale, non perciò viene anche a finire ogni intuizione di essi; ed è ben possibile che gli stessi ignoti oggetti continuino, benchè certo non più nella qualità di corpi, ad esser conosciuti dal soggetto pensante.

Ora in vero nessuno può addurre la minima ragione in pro di tale affermazione fondata su principii speculativi, nonchè per dimostrarne, ma soltanto per presupporne, la possibilità; ma nessuno del pari può muover contro di essa una valida obbiezione dommatica. Giacchè chiunque della causa assoluta e intima ne sa tanto poco quanto me o chiunque altro. Ei non può dunque dire con fondamento di sapere su che si fondi la realtà dei fenomeni esterni nello stato presente (nella vita); quindi neppure, che la condizione di ogni intuizione esterna, oppure il soggetto stesso pensante, cesserà dopo questo stato (alla morte).

Ogni conflitto adunque intorno alla natura del nostro essere pensante e del rapporto di esso col mondo corporeo è unicamente una conseguenza di questo, che, rispetto a ciò, di cui non si sa nulla, si colma la lacuna con un paralogismo della ragione, facendo de' propri pensieri cose e ipostasi; donde nasce una scienza immaginaria sì rispetto a quello che afferma positivamente, sì rispetto a quello che afferma negativamente, credendosi ognuno di saper qualcosa degli oggetti, di cui nessun uomo ha un concetto qual sia, o convertendo le sue proprie rappresentazioni in oggetti, e avvolgendosi in un perpetuo circolo di equivoci e contraddizioni. Solo la freddezza di una critica severa ma giusta può liberare da questa illusione dommatica, che trattiene tanti con una felicità immaginaria tra teorie e sistemi, e può limitare tutte le nostre pretese speculative soltanto al campo della esperienza possi-

bile; e non quasi con scipita spiritosaggine sui tentativi sì spesso mancati o con pii sospiri sui limiti della nostra ragione, ma per mezzo di una determinazione dei suoi confini compiuta con la scorta di principii sicuri: determinazione, che oppone con la maggior sicurezza il suo *nihil ulterius* alle colonne d'Ercole, che la natura stessa ha poste per far continuare il viaggio della nostra ragione fin dove giungono, procedendo continue, quelle coste dell'esperienza, che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un oceano senza rive; il quale, tra orizzonti sempre fallaci, ci obbligherebbe in fine a rinunziare a tutti gli sforzi faticosi e lunghi, come disperati.

* * *

Noi fin qui siamo rimasti ancora in debito di una spiegazione chiara e generale e pur naturale dei paralogismi della ragion pura, come anche della significazione dei loro ordinamenti sistematici e correnti parallelamente alla tavola delle categorie. Non avremmo potuto imprenderle al principio di questa sezione, senza correre il rischio dell'oscurità o anche di fare anticipazioni inopportune. Ora vogliamo tentar di soddisfare a questo obbligo.

Si può far consistere ogni apparenza in ciò, che la condizione soggettiva del pensiero è presa per la conoscenza dell'oggetto. Poi nell'introduzione alla Dialettica trascendentale abbiamo mostrato che la ragion pura si occupa soltanto della totalità della sintesi delle condizioni di un dato condizionato. Ora, poichè l'apparenza dialettica della ragion pura non può essere un'apparenza empirica che si trova nella scienza empirica determinata, così essa concernerà l'universalità delle condizioni del pensiero; e non si daranno se non tre casi dell'uso dialettico della ragion pura:

1° La sintesi delle condizioni di un pensiero in generale.

2° La sintesi delle condizioni del pensiero empirico.

3° La sintesi delle condizioni del pensiero puro.

In tutti questi tre casi la ragion pura ha da fare soltanto con la totalità assoluta di questa sintesi, ossia con quella condizione, che a sua volta è incondizionata. Su questa divisione si fonda anche la triplice apparenza trascendentale, che dà luogo alle tre sezioni della dialettica e fornisce le idee ad altrettante scienze apparenti della ragion pura, alla psicologia, alla cosmologia e alla teologia trascendentali.

Poichè nel pensiero in generale noi facciamo astrazione da ogni riferimento del pensiero a un qualunque oggetto (sia esso dei sensi o dell'intelletto puro), la sintesi delle condizioni di un pensiero in generale (n. 1) non è punto oggettiva, ma semplicemente una sintesi del pensiero col soggetto, la quale per altro falsamente è ritenuta per rappresentazione sintetica dell'oggetto.

Ma ne segue altresì, che la conclusione dialettica alla condizione di ogni pensiero in generale, che è a sua volta incondizionata, non incorre in errore pel contenuto (giacchè essa astrae da ogni contenuto od oggetto), ma erra soltanto nella forma, e dev'esser detta paralogismo.

Poichè poi l'unica condizione, che accompagna ogni pensiero, è l'Io nella proposizione universale: Io penso, la ragione ha che fare con questa condizione, in quanto essa stessa è incondizionata. Ma essa non è se non la condizione formale, ossia l'unità logica di ogni pensiero, in cui astrae da ogni oggetto, e pure vien rappresentata come un oggetto, che io penso, ossia l'Io stesso e la sua unità incondizionata.

Se uno mi rivolge in generale la domanda: di che natura è una cosa che pensa?, io non posso punto rispondervi a priori, perchè la risposta dev'essere sintetica, (chè una risposta analitica spiega forse il pensiero, ma non dà nessuna nuova conoscenza di quello su cui poggia questo pensiero, quanto alla sua possibilità). Ma per ogni soluzione sintetica si richiede l'intuizione, che nel problema così universale è stata messa da parte. Nessuno del

pari può rispondere alla domanda nella sua universalità: quale dev'essere una cosa, che è mobile? Giacchè l'estensione impenetrabile (materia) non è data. Ora quantunque universalmente a quelle domande io non abbia nessuna risposta, pure mi sembra che nel caso particolare, una risposta possa darla nella proposizione, che esprime l'autocoscienza: Io penso. Infatti questo Io è il primo soggetto, cioè sostanza; esso è semplice, e così via. Ma queste sarebbero allora mere proposizioni sperimentali, le quali tuttavia, senza una regola universale che esprimesse in generale e a priori le condizioni della possibilità di pensare, non potrebbero contenere nessun predicato simile (che non potrebbe essere empirico). In questo modo, la mia capacità, a principio così plausibile, di giudicare intorno alla natura di un essere pensante, e per puri concetti, mi diventa sospetta, benchè non ne abbia ancora scoperto l'errore.

Se non che le indagini ulteriori circa l'origine di questi attributi, che io attribuisco a me come essere pensante, possono scoprire questo errore. Essi non sono altro che categorie pure, con cui io non penso un oggetto determinato, ma soltanto l'unità delle rappresentazioni per determinare un oggetto determinato delle medesime. Se non che, senza un'intuizione che le sia a fondamento, la categoria non può creare il concetto d'un oggetto; perchè soltanto per mezzo dell'intuizione vien dato l'oggetto, che poi è pensato in conformità della categoria. Se io considero una cosa come sostanza nel fenomeno, devono prima essermi dati i predicati della sua intuizione, in cui distinguo il costante dal variabile e il sostrato (la cosa stessa) da quello che semplicemente vi inerisce. Se dico una cosa s e m p l i c e nel fenomeno, intendo con ciò che l'intuizione di essa è bensì una parte del fenomeno, ma essa stessa non può esser divisa, e così via. Che se qualcosa è conosciuta come semplice soltanto nel concetto, e non nel fenomeno, io non ho per ciò nessuna conoscenza dell'oggetto, ma solo del concetto, che mi fo di qualcosa in gene-

rale, che non è capace di nessuna intuizione speciale. Io dico soltanto che penso qualche cosa affatto semplice, poichè realmente non posso dire di più che questo solo: che qualcosa è.

Ora la semplice appercezione (l'Io) è sostanza nel concetto, semplice nel concetto, e così via: e a questo modo tutti quei teoremi psicologici hanno la loro esattezza incontrastabile. Tuttavia per questo non si conosce in nessun modo quel che si vuol propriamente sapere dell'anima; perchè tutti questi predicati non valgono assolutamente dell'intuizione, e non possono quindi avere nè anche nessuna conseguenza che si applichi ad oggetti della esperienza: quindi sono affatto vuoti. Infatti quel concetto della sostanza non m'insegna che l'anima dura per se stessa: non mi dice che essa è una parte delle intuizioni esterne, che a sua volta non possa più esser divisa, e che perciò non possa nascere da alcuna trasformazione della natura e non possa morire; le sole proprietà che potrebbero farmi conoscere l'anima nel contesto della esperienza, e darmi modo di sapere qualche cosa rispetto alla sua origine e al suo stato futuro. Ma se io dico per una semplice categoria che l'anima è una sostanza semplice, è chiaro che, poichè il nudo concetto intellettuale di sostanza non contiene altro se non che una cosa dev'esser rappresentata come soggetto in sè, senz'essere a sua volta predicato di qualche altra, di qui non ne discende nulla per la sua permanenza, e l'attributo di semplice non può aggiungere di certo questa permanenza; quindi così non si è menomamente illuminati su quel che possa spettare all'anima nei cangiamenti del mondo. Se ci si potesse dire che ell'è una parte semplice della materia, di essa, da quel che l'esperienza ce ne insegna, noi potremmo dedurre la permanenza e, insieme con la natura semplice, la indistruttibilità. Ma di ciò il concetto dell'Io nel principio psicologico (Io penso) non ci dice parola.

Ma che l'essere, che in noi pensa, presuma di conoscersi per mezzo di pure categorie e di quelle, che sotto

ogni titolo di esse esprimono l'unità assoluta, dipende da ciò. L'appercezione è il principio stesso della possibilità delle categorie, che dalla parte loro non rappresentano altro che la sintesi del molteplice dell'intuizione, in quanto questo ha unità nell'appercezione. Quindi l'autocoscienza in generale è la rappresentazione di ciò che è la condizione di ogni unità, e intanto è a sua volta incondizionata. Si può quindi dire dell'Io pensante (anima) che si pensa come sostanza, semplice, numericamente identica in ogni tempo e correlato di ogni esistenza: che esso non conosce se stesso mediante le categorie, ma le categorie, e per mezzo di esse tutti gli oggetti, nell'assoluta unità dell'appercezione, quindi mediante se stesso. Ora è di certo molto evidente che io quello stesso che devo presupporre per conoscere un oggetto in generale, non posso conoscerlo anch'esso come oggetto, e che il Sè determinante (il pensiero) è diverso dal Sè determinabile (soggetto pensante) come conoscenza dell'oggetto. Pure nulla è più naturale e seducente dell'apparenza di prendere l'unità nella sintesi del pensiero per una unità percepita nel soggetto di questo pensiero. Si potrebbe dirla la surrezione della coscienza ipostatizzata *(apperceptionis substantiatae)*.

Se si vuol dare un titolo logico al paralogismo che ricorre nei raziocinii dialettici della psicologia razionale in quanto essi hanno tuttavia premesse vere, si può considerarlo come un *sophisma figurae dictionis*, in cui la premessa maggiore fa della categoria rispetto alla sua condizione un semplice uso trascendentale, la minore invece e la conclusione rispetto all'anima, che è stata sussunta sotto tale condizione, fa della stessa categoria un uso empirico. Così, per es. il concetto di sostanza nel paralogismo della semplicità è un puro concetto intellettuale, di uso meramente trascendentale; ossia di nessun uso senza le condizioni dell'intuizione sensibile. Intanto nella minore lo stesso concetto è applicato a tutta l'esperienza interna, senza tuttavia stabilire prima e mettere a fondamento la condizione

della sua applicazione *in concreto*, ossia la permanenza di esso; e ne vien quindi fatto un uso empirico, quantunque qui illecito.

Per mostrare infine la connessione sistematica di tutte queste affermazioni dialettiche di una psicologia razionale in un sistema di ragion pura, e però la loro completezza, si noti che l'appercezione si realizza per tutte le classi di categorie, ma solo attenendosi a quei concetti dell'intelletto, che in ciascuna di queste classi sono per le altre a fondamento dell'unità in una percezione possibile, quindi: sussistenza, realtà, unità (non pluralità) e esistenza; soltanto che la ragione qui le rappresenta tutte come condizioni della possibilità di un essere pensante. L'anima dunque conosce in se medesima:

1.
L'unità incondizionata del rapporto,
cioè se stessa, non come inerente, ma sussistente,

2.
l'unità incondizionata
della qualità,
cioè non come reale totalità
ma semplice[1],

3.
l'unità incondizionata nella
pluralità nel tempo, cioè
non come soggetti numericamente diversi in tempi
diversi, ma come uno e
identico soggetto,

4.
l'unità incondizionata
dell'esistenza nello spazio,
cioè non come coscienza di più cose esterne
ma solo dell'esistenza di se stessa
e dell'altre cose soltanto come sue rappresentazioni.

---

1 Ancora io non posso mostrare come il semplice qui corrisponda a sua volta alla categoria della realtà, ma verrà dimostrato nel capitolo seguente a proposito di un altro uso razionale dello stesso concetto. *(N. di K.)*

La ragione è la facoltà dei principii. Le affermazioni della psicologia pura non contengono predicati empirici dell'anima, ma predicati che, se essi han luogo, devono determinare l'oggetto in sè indipendentemente dall'esperienza. Devono dunque ragionevolmente esser fondati su principii e concetti universali di nature pensanti. Invece si ha che le regge tutte la rappresentazione particolare: Io sono; la quale, appunto perchè esprime la formula pura di ogni mia esperienza (indeterminatamente), si annunzia come proposizione universale, che vale per tutti gli esseri pensanti, e poichè essa è per tutti i rispetti particolare, porta con sè l'apparenza di un'assoluta unità delle condizioni del pensiero in generale, e così si estende al di là della sfera dell'esperienza possibile.

FINE

INDICE DI QUESTO VOLUME

II

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEL METODO

APPENDICE

BRANI DELLA PRIMA EDIZIONE ESCLUSI DALLA SECONDA.